ما عال من اقتصد (حدیث)

علم الکلام

یعنے حضرت حجۃ الاسلام ابو حامد محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ

کی علم کلام کی مشہور کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد

کا اردو ترجمہ

حسب فرمائش کارخانہ پیسہ اخبار لاہور

جناب مولوی محمد فیض الحسن صاحب مولوی فاضل مترجم عربی کارخانہ پیسہ اخبار لاہور نے کیا

بار اول ۱۹۱۴ء

کارخانہ پیسہ اخبار کی خادم التعلیم سٹیم پریس لاہور میں باہتمام
منشی محمد الدین پرنٹر طبع ہو کر شائع ہوا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

علمِ کلام ایسا ضروری اور لابدی علم ہے جسکو کئی وجوہ سے باقی اسلامی علوم پر فوقیت کا فخر حاصل ہے۔ اسلام پر جو طرح طرح کے ناگوار حملے کئے گئے ہیں اور چاروں طرف سے یہ ناپاک حملوں کے تیروں کا ہدف بنایا گیا ہے اسکی ہمدردی میں صرف علمِ کلام ہی کو قلم اٹھانے کا فخر حاصل ہے۔ اس نے مخالفین کو ایسے دندان شکن جواب دئے اور ایسے زبردست پیرایہ میں خوبی اور خوش اسلوبی سے انکی تردید کی کہ قیامت تک اس غیر معمولی ہمدردی کا سنہری سہرا اسکے سر پر باندھا رہیگا۔ اس فن میں بڑے بڑے اولو العزم اور جلیل القدر فاضلوں نے کتابیں لکھیں اور ہر ایک نے اپنی دماغی قابلیت اور خداداد لیاقت کا پورا پورا ثبوت دیا ہے۔ مگر حجۃ الاسلام ابو حامد محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب **الاقتصاد فی الاعتقاد** سے انکو وہی نسبت ہے جو ستاروں کو چودھویں رات کے چاند سے نسبت ہے۔ علامہ مصنف کی اگرچہ تمام تالیفات ایک سے ایک اعلیٰ ہیں مگر اس کتاب میں مصنف نے بہت کچھ جگر کاوی سے کام لیا ہے اسکے مضامین کے انمول موتی چونکہ عربی زبان کے صندوق میں مقفل تھے جسکے باعث اردو خوانوں کے لئے یہ سربمہر پڑے ہوئے تھے اور ضرورت تھی کہ انہیں اردو لٹریچر کا لباس پہنا کر اردو خوانوں کے آگے پیش کیا جائے سو اس ضرورت کو سب سے پہلے فخرِ قوم۔ علم پرور مجسم حمیت۔ بہی خواہِ قوم قومی معاملات میں نہایت عقیدتمندی سے حصہ لینے والے مخیر بالطبع جناب مولوی محبوب عالم صاحب مالک و ایڈیٹر پیسہ اخبار لاہور نے محسوس کرکے

یہ خدمت میرے سپرد کی۔ میں اس لائق نہ تھا کہ یہ بوجھ میرے سر پر ڈالا جاتا کیونکہ نہ میں اردو لٹریچر میں کافی مہارت رکھتا ہوں اور نہ ہی پہلے کبھی کسی کتاب کے ترجمہ کرنے کا مجھے اتفاق پڑا ہے۔ مگر تاہم جناب ممدوح کے ارشاد کے مطابق جس طرح مجھ سے بن پڑا میں نے اسکا ترجمہ کر دیا۔ چنانچہ اپنی بضاعت کاسدہ ہدیۂ ناظرین کرتا ہوں۔ اور اگر بحکم الانسان مرکب من الخطأ والنسیان کہیں مجھ سے سہو ہو گیا ہو تو آپ مطلع فرما دیں۔ نہایت شکریہ کے ساتھ اسے قبول کیا جائیگا۔ اور دوسرے ایڈیشن میں اسکا خیال رکھا جائیگا۔

خاکسار

محمد فیض الحسن عفی عنہ مولوی فاضل

(متوطن بھیں۔ ضلع جہلم)

کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَالْعَاقِبَۃُ لِلْمُتَّقِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ

جن لوگوں کو خدا نے نور ایمان اور ذاتی استعداد عطا فرمائی ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ شرع اور عقل میں تنافر اور تضاد ہرگز نہیں ہے۔ اور یہ بھی جانتے ہیں کہ عقل بغیر شرع کے بالکل نکمی ہے۔ اور شرع عقل کے سوا اپنا مدعا پورا نہیں کرسکتی۔ صرف تقلید ہی کے عمیق گڑھوں میں گر جانا اور محض ظواہر کا ہی گرویدہ ہو رہنا پرلے درجہ کی پست ہمتی اور بیوقوفی ہے۔ اور صرف عقل ہی کے گھوڑے پر سوار ہوکر شرع کو بالکل نظر انداز کردینا ہر ایک مذہبی اور تمدنی امر میں عقل ہی سے کام لینا کمینہ پن ہی نہیں بلکہ قانون قدرت پر سخت حملہ کرنا ہے۔ تقلید اور اتباع ظواہر کے دلدادے تفریط کے اعلیٰ مراتب پر پہنچ گئے ہیں اور صرف عقل ہی کا راگ گانے والے افراط کی پالیسی کو خوب ترقی دے رہے ہیں۔ پہلے حضرات کو سمجھ لینا چاہیے کہ شرع کا مستند قرآن کریم یا قول رسول ہے۔ اور قول رسول کی صداقت کو راستی کی کسوٹی پر پرکھنا عقل ہی کا کام ہے اور عقل کے طرفداروں (فلاسفہ اور معتزلہ) کو خیال رکھنا چاہیے کہ جب تک شرع کی نورانیت سے چراغ دل کو روشن نہ کیا جائے محض عقل سے مذہبی مشکلات اور پیچیدگیوں کا حل کرنا کار دارد۔ عقل تندرست اور صحیح آنکھ کی مانند ہے

فرمایئے۔ اور قرآن کو سورج کی طرح خیال کیجئے۔ اندھیری رات میں آنکھ تو بدستور قابل دیکھنے کے ہوتی ہے۔ مگر سورج کے نہ ہونے کی وجہ سے بیچاری کالعدم ہوتی ہے۔ اور دن کو سورج نصف النہار پر کھڑا ہو کر اپنی نورانی کرنیں اہل ارض پر ڈالتا ہے اور اپنی داد و دہش میں کوئی کمی نہیں رہنے دیتا مگر بیچارے اندھوں کے حق میں دن اور رات دونوں برابر ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عقلی حضرات اگر محض عقل ہی کے بھروسہ پر حقائق و دقائق کے حل کرنے اور مذہبی مشکلات کو کھولنے کھڑے ہونگے اور شرع کی نورانی شعاعوں سے اپنی آنکھیں بند کر دینگے تو سخت اندھیروں میں ہاتھ پاؤں مارتے رہ جائینگے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر تقلیدی پارٹی کے آدمی صرف تقلید اور ظواہر کے اتباع ہی کے پیچھے پڑے رہینگے اور تحقیق و تدقیق کی طرف مطلق توجہ نہ کرینگے تو اندھے کے اندھے ہی رہینگے۔

الغرض جیسے آنکھ بغیر سورج کے کسی کام کی نہیں۔ اور سورج ہو اور آنکھ نہ ہو تو سورج کی روشنی بیکار ہوتی ہے ویسے ہی عقل بغیر شرع کے بالکل نکمی ہے اور شرع بغیر عقل کے بے سود۔ فلاسفہ اور معتزلہ تو محض عقل ہی کے ہو رہے اور شرع کو بالائے طاق رکھدیا۔ اور اصحاب ظواہر نے شرع کی کچھ ایسے جاہلانہ اسلوب سے تقلید کی کہ اسکے احکام کے مغز نکالنے اور انکی ماہیات کی تہ تک پہونچنے کو کفریات میں خیال کرنے لگے۔ مگر واہ رے اہل السنۃ والجماعۃ کہ جنھوں نے دونوں کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اگر عقل سے کام لیا ہے تو شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے۔ اور اگر شرع کو لیا ہے تو بھی عقل کو پورا پورا دخل دے کر۔ غرضیکہ اہل السنۃ والجماعۃ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان خیر الامور اوسا طھا کو پورا پورا دستور العمل بنایا ہے۔ اور کسی امر میں بھی اس روحانی مرکز سے ایک انچ بھر بھی باہر قدم نہیں رکھا۔ ہماری اس کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں چار تمہیدیں اور چار باب ہیں۔ تمہید

میں تو علم کلام کے ضروری یا غیر ضروری۔ اسکے فرض کفایہ یا فرض عین ہونے کے متعلق بحث کی جائے گی۔ اور پہلے باب میں خدا کے متعلق دس دعاوی ہم ثابت کرینگے۔ دوسرے باب میں صفات باری کی۔ اور تیسرے میں خدا کے افعال کی تحقیق ہوگی۔ چوتھے باب میں خدا کے رسولوں پر بسیط بحث کی جائے گی۔

پہلی تمہید

اس بارہ میں کہ علم کلام میں خوض کرنا اور اسکی تحقیقات کی چھان بین کرنی نہایت ضروری اور مہتم بالشان امر ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

ایسے امور کے درپے ہونا کہ جنسے نہ دنیاوی ترقی متصور ہو اور نہ روحانی کمالات کے قیمتی گوہر ہاتھ لگیں۔ صرف شقاوت اور دین و دنیا کی بدنصیبی کا باعث ہوتا ہے۔ خواہ وہ امور عملیات کے قبیل سے ہوں یا علمیات سے۔ انسان کو چاہیئے کہ جہانتک ہوسکے ابدی سعادت اور روحانی نجات اور دائمی راحت و خوشی کے حاصل کرنے اور دائمی شقاوت اور ابدی رذائل و قباحتوں سے بچنے کی کوشش کرے۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے زمانہ میں لوگوں کو صاف اور کھلے لفظوں میں بتادیا ہے کہ بندوں پر خدا کے بہت سے حقوق اور انکے افعال و اقوال وعقائد۔ الغرض انکی روزانہ حرکات و سکنات اور ہر قسم کے جذبات کو خداوند کریم سے خاص تعلقات ہیں۔ مثلاً جو شخص کذاب یا کافر یا ظالم ہوگا اسکا ٹھکانا ہمیشہ کے لئے جہنم میں ہوگا۔ اور جو راست گو مسلمان عادل ہو اُسے جنت میں بھیجا جائیگا۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے تبلیغی احکام میں صرف زبان پر ہی اکتفا نہیں

کی بلکہ اپنی صداقت اور مامور من اللہ ہونے کے ثبوت میں بہت سے حیرت انگیز خوارق اور بشری طاقت سے خارج اور ما فوق العادت امور پیش کئے ہیں جنہوں نے زمانہ کے نامور عقلاء کو حیرت میں ڈالدیا۔ سو ان خوارق کے مشاہدہ کرنے یا اخبار متواترہ کے ذریعہ انکو سننے سے قبل اسکی کہ ان مافوق العقل امور پر کافی غور و تدبر کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ امور معجزات سے ہیں یا کہ طلسمات اور دنیاوی حیرت انگیز کارناموں مسمریزی وغیرہ سے۔ انسانی طبیعت اُن خدائی احکام کے تسلیم کرنے اور ان معجزات کے امکان صدق کیطرف جھک جائے گی۔ اور اس میں ایک ایسی حالت اور کیفیت پیدا ہوجائے گی جو اسکے سابق اطمینان اور رقرار کو اٹھاکر خوف اور موت کا فکر۔ بیقراری۔ دنیا کی بے ثباتی کا پورا پورا نقشہ اسکے اندر کھینچ دے گی۔ انسانی طبیعت میں قوت برقی کی طرح ضرور یہ بات کھٹکے گی کہ موت ایک دن آنے والی ہے۔ اور اس تساہل اور بدکرداری اس تکبر اور رعونت۔ اس اَنَا وَلَا غَیْرِیْ اور اَنَا الحق کی نعرہ زنی کا خمیازہ ایک دن مجھے ضرور اُٹھانا پڑیگا۔ یہ کر و فر یہ ہماہمی یہ دنیاوی وجاہت و عظمت یہ دولت و ثروت ایک گھڑی کی مہمان ہیں۔ اور موت کے بعد کے واقعات جو اس وقت مجھسے پوشیدہ ہیں ایک دن مجھے ضرور پیش آنے والے ہیں۔

انسانی طبیعت کی جبلت ضرور اسپر آمادہ ہوجائے گی کہ اس تکاسل اور بے پرواہی کو چھوڑکر موت کی تیاری کرے اور توشۂ قبر اور آنے والے عظیم الشان اور خطرناک سفر کی ضروریات کو بہم پہونچائے اسکو ضرور یہ بات سوجھیگی کہ حضرات انبیاء علیہم السلام باوجودیکہ انہوں نے اپنی تصدیق کے لئے ہزارہا معجزات و خوارق عادات دکھائے ہیں۔ ایسے شخص سے صدق کی حیثیت میں کم نہیں ہیں جو تمکو یہ کہے کہ تمہارے گھر میں شیر

روبرو ایک شیر ببر یا اور کوئی مہیب درندہ گھس گیا ہے۔ دیکھنا اندر نہ جانا ورنہ لقمۂ اجل بنجاؤ گے۔ ہم اسکی اسبات کے سنتے ہی محض اس بنا پر کہ شیر کا ہمارے اندر گھس جانا ممکنات میں سے ہے۔ موت کے ڈر سے اندر جانا تو کجا اسکے نزدیک تک جانا بھی گوارا نہ کرینگے۔ حالانکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ موت ایک دن ضرور آنے والی ہے۔ جب صرف موت کے ڈر سے ہم اسقدر اپنے بچاؤ کی کوشش کرینگے تو موت کے بعد کے واقعات کے متعلق ہمیں کیوں نہ فکر دامنگیر ہونا چاہیئے۔ ہونا چاہیئے اور ضرور ہونا چاہیئے۔ یقیناً ہم ان آئیندہ پیش آنے والے واقعات کی نسبت جہانتک ہمارے ذہن کی رسائی ہوگی بحث کرینگے اور سوچیں گے کہ آیا اس قسم کے واقعات کا پیش آنا ممکنات میں سے ہے یا محالات سے۔

یہ جو کہتے ہیں کہ ہمارا ایک پیدا کرنے والا ہے۔ اسکے بہت سے حقوق ہمپر ہیں۔ اگر ہم اسکے احکام کے مطابق چلیں گے تو ہم سیدھے جنت میں جائینگے ورنہ دوزخ میں۔ اور ہم خدا کے رسول ہیں اور تمہاری بہتری کے لئے دنیا میں بھیجے گئے ہیں۔ تو اسوقت ہمکو ضرور یہ خیال کرنا پڑے گا کہ آیا ہمارا پیدا کرنے والا کوئی خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ متکلم ہے یا نہیں۔ کیونکہ امر و نہی اور عباد کو اوامر و نواہی کی تکلیف دینا اور حضرات انبیاؑ کو بہبودی خلائق کے لئے بھیجنا وغیرہ وغیرہ بغیر قوت گویائی کے ممکن نہیں۔ اور اگر متکلم ہے تو ہماری اطاعت یا عدم اطاعت پر اسکو ثواب و عقاب دینے کی قدرت ہے یا نہ۔ اگر ہر ایک بات پر قدرت ہے تو ہر ایک نبی اپنے اس دعوے رسالت میں سچا ہے یا نہیں۔ اور اگر خدا کی ہستی اسکا متکلم ہونا اسکا ہر ایک امر پر قادر ہونا ان حضرات انبیا علیہم السلام کا اپنے دعاوی میں سچا ہونا۔ یہ سب امور ہمارے روبرو یقیناً ثابت ہوجاویں تو ہمارے دلوں میں دنیا کی بے ثباتی اور اسکی ہر ایک دلفریب قوت کا زوال۔ عالم عقبےٰ کیطرف

انتقال کا پورا پورا نقشہ اتر آئیگا۔ تو جب یہ سب کچھ ہے تو ان تمام امور یعنی خدا کی ہستی اسکی صفات و افعال انبیاء علیہم السلام کی صداقت وغیرہ سے بحث کرنے والا ابھی علم کلام ہے۔ اور اسی کی ضرورت پر اس تمہید میں بحث کرنا ہمارا مقصود بالذات تھا۔

ایک مقام پر ایک خدشہ واقع ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہ تو ہم نے مانا کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی زبانی آیندہ پیش آنے والے واقعات کو سنکر طبیعت میں ضرور ایک گھبراہٹ سی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور تزکیۂ نفس اور دنیا کی چندروزہ خواہشات کے چھوڑنے پر طبیعت آمادہ ہو جاتی ہے۔ مگر دیکھنا اسبات کو ہے کہ یہ گھبراہٹ اور انبعاث جبلت اور مقتضائے طبع کا نتیجہ ہے یا موجب شرع کا۔ ہم تجربہ سے کہتے ہیں کہ آپکی گذشتہ مثال دربارۂ ایک شخص کے شیر سے ہمکو ڈرانے کی صورت میں ہمارا اندر نہ جانا اور رستے سے ڈرنا وغیرہ محض انسانی طبیعت کا مقتضا تھا۔ موجبات شرع کو وہاں پر مطلقاً دخل نہ تھا۔

اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ ہم آخر کتاب میں مقتضائے عقل اور موجبات شرع پر مفصل بحث کرینگے۔ اور ثابت کرینگے کہ اس قسم کے جذبات موجبات شرع کے دائرہ سے باہر نہیں ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ جب جذبات اور انبعاث میں آپکو کلام نہیں تو ان جذبات کے اسباب مثلاً مقتضی طبع یا موجبات شرع کی تلاش میں معرکہ آرائی کرنی ایسے ہی ہے جیسا کسی شخص کو سانپ ڈس گیا ہو اور دوبارہ سانپ ڈسنے کو آرہا ہو اور یہ شخص وہاں سے بھاگ جانے پر بھی پوری قدرت رکھتا ہو۔ مگر وہ محض اس خیال پر کھڑا رہے کہ یہ سانپ کدھر سے آیا ہے دائیں جانب سے یا بائیں طرف سے۔ اور سانپ اُسے دوبارہ ڈس گیا ہو سو جیسے اس شخص کی حماقت و سفاہت میں کچھ شک نہیں ویسے ہی جذبات مذکورۃ الصدر کے اسباب تلاش کرنے والے کی بلادت و تنگ ظرفی اظہر من الشمس ہے۔

دوسری تمہید

اس بارہ میں ہے کہ علم کلام میں غوض و تدبر کرنا ہر ایک شخص کے لئے جائز نہیں۔

جو دلائل اور مضامین ہم اس کتاب میں بیان کرینگے وہ بمنزلہ اُن ادویہ کے ہیں جنسے باطنی اور روحانی امراض کا علاج کیا جاتا ہے۔ اور جیسے ظاہری طبیب اگر پورا پورا حاذق اور طبی امور میں ید طولیٰ رکھتا ہو تو یقیناً مریضوں کو شفا ہوگی۔ ویسے ہی روحانی طبیب میں حذاقت اور روحانیت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت اور استعداد ضروری ہے۔ اگر اسکی طبیعت میں روحانی اصول کی کمی ہے تو بجائے اصلاح کے بگاڑ کا زیادہ ہونا یقینی امر ہے۔ اسکے بعد ناظرین کو معلوم کر لینا چاہئے کہ لوگ چار فرقوں پر منقسم ہیں۔

پہلا فرقہ

اُن لوگوں کا ہے جو خدا کی وحدانیت اور اُسکے برگزیدہ رسول اور اسکے اوامر و نواہی پر صدق دل اور اندرونی جذبات کے لحاظ سے ایمان لا کر نیز ریاضت یا دنیاوی کاروبار تجارتی یا زرعی امور وغیرہ میں مشغول ہوگئے ہیں اُنھوں نے اپنی اندرونی حالت شریعت اور روحانیت کے اصول کے ذریعہ سے درست کر کے یا تو مجاہدات نفسانی اور ترک شہوات شیطانی میں مصروفیت اختیار کر لی ہے اور یا دنیاوی اور تمدنی ترقی کے ذرائع کی طرف رُخ کر لیا ہے۔ ایسے لوگوں کو اپنی حالت پر رہنا نہایت زیبا ہے۔ علم کلام کے دقائق اور اعتقادی احکام کے دلائل اور انپر سوالات وجوابات کے جھگڑوں میں پڑنا انکے لئے نہایت خطرناک اور مہیب امر ہے۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو خدا کی وحدانیت اور آپ کی رسالت پر ایمان لانے کے سوا اور کسی امر کی تکلیف نہیں دی۔ اور اگرچہ عربوں میں سے بعض

محض تقلیداً ایمان لائے اور بعض نے بڑے بڑے دلائل اور معجزات کے مطالبوں کے بعد آپ کو نبی برحق مانا۔ مگر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے انکے تقلیدی اور برہانی ایمان میں مطلق فرق نہیں کیا۔

ان لوگوں کو چاہیے کہ اپنی حالت پر پڑے رہیں اور علم کلام کے جھگڑوں اور اسکی مشکلات اور پیچیدگیوں میں پڑکر اپنے عقائد کی بیخکنی نہ کریں۔ کیونکہ علم کلام میں جس تنقید و تحقیق کے ساتھ اعتقادی احکام پر براہین قائم کیے جاتے ہیں اور انپر معتزلہ اور فلاسفہ کی طرف سے سنگین اعتراضات وارد کیے جاتے اور انکے کافی جواب دیئے جاتے ہیں۔ اگر یہ سب معاملات انکے آگے پیش ہوں تو ممکن ہے کہ انکے دل میں کوئی ایسا امر بیٹھ جائے جسکا ازالہ قوی سے قوی جواب سے بھی نہ ہوسکے۔ اسی لئے صحابہ کرام اس فن میں خوض اور اسکے متعلق گفتگو اور درس و تدریس نہ کرتے تھے۔ بلکہ زہد و ریاضت لوگوں کی دینی اور دنیاوی مصلحتوں اور پند و نصیحت میں اپنے گرامی اوقات بسر کرتے تھے۔ بلکہ ایک دفعہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو مسئلہ تقدیر پر بحث کرتے دیکھا تو آپ نے سخت غصہ کی حالت میں انکو فرمایا کہ اگلی اُمتیں اسی قسم کے جھگڑوں میں پڑکر ہلاک ہوگئیں۔

دوسرا فرقہ

اُن لوگوں کا ہے جنھوں نے اپنی قوت علمی کا یہانتک ستیاناس کردیا ہے کہ انہیں حق کی قبولیت کا مادہ ہی نہیں رہا۔ ہزار انکو پند و نصیحت کرو۔ نہ انکے کان سنتے ہیں۔ اور نہ انکے دلوں میں اسرار روحانیت کی گنجائش ہے ایسے خالی اور سنگدل۔ تقلید پر مرمٹنے والوں۔ نالائق جاہلوں کا پیر بجز شمشیر کے اور کوئی نہیں ہوسکتا۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ اکثر کافر شمشیروں کے نیچے ایمان لائے ہیں۔ خدا کی قدرت ہے کہ جو کام تلوار اور نیزوں سے نکلتا ہے وہ زبانی اپیچوں اور لیکچروں سے ہرگز نہیں نکل سکتا۔ اگر آپ تاریخی کتابوں

کی اوراق گردانی کرینگے تو آپ کو معلوم ہو جائیگا کہ جہاں اہل اسلام اور کفار کے مابین جنگ ہوئی وہاں ہزارہا کفار مشرف باسلام ہوئے۔ اور جہاں مذہبی تنقید کے جلسے منعقد ہوئے وہاں بغیر جنگ و قتال تک نوبت پہونچنے اور کوئی تسلی بخش فائدہ نظر نہیں آیا۔ اور یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے عقلی منصب سے روگردانی اور چشم پوشی پر اسکو محمول نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ عقل ایک ایسا خدائی راز ہے جو ہر کس و ناکس کو دینے کے قابل نہیں ہے۔ یہ گوہر بے بہا خدا کے خاص برگزیدہ اور اُلوالعزم بندوں کو عطا کیا جاتا ہے۔ عام لوگ عقلی براہین کے سمجھنے سے ایسے ہی قاصر و عاجز ہیں جیسے چمگادڑ سورج کی نورانی کرنوں کو نہیں دیکھ سکتی۔ ایسے لوگوں کو کلامی معارف پیش کرنے سے ایسی ہی تکلیف پہونچتی ہے جیسے گبریلے کو گلاب کی خوشبو سے موت کی صورت نظر آتی ہے اِن لوگوں کے حق میں امام شافعی رح نے کیا خوب کہا ہے

فمن منح الجھال علماً اضاعہ	جس شخص نے نااہلوں کو علم سکھایا اُس نے علم ضائع کیا
ومن منع المستوجبین فقد ظلم	اور جس نے اسکے اہلوں کو سیکھنے سے روکا اس نے بھاری ظلم کیا

تیسرا فرقہ

اُن لوگوں کا ہے جو تقلیدی اور سماعی طور پر ایمان لائے مگر خدا نے انکے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی ذکاوت اور تیزی ذہن کی استعداد پیدا کر دی ہے جسکی وجہ سے اُنہیں طرح طرح کے اشکالات سوجھتے ہیں جو انکے سابق اطمینان اور قرار اور جمعیت طبع کے موجب ہوتے ہیں اور وہ ایسے نرالے ڈھنگ کے ہوتے ہیں جو انکے معتقدات میں بہت سی مشکلات پیدا کر دیتے ہیں۔ اور بعض وقعہ مخالف مذاہب کے لوگوں سے وہ ایسے بظاہر لاینحل شبہات سُن لیتے ہیں جو انکے دلوں میں گھر کر جاتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے ساتھ انکے شبہات دور کرنے اور اعتقاد درست کرنے کے بارہ میں ضرور ہمدردی کرنی چاہئے مگر جہانتک ہو سکے اسبارہ میں اقناعی مقدمات اور مسلمات یا قرآن و حدیث

اور کسی نامور مشہور امام کے قول نقل کرنے سے کام لیا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ عقلی دلائل پیش کرنے سے ان لوگوں پر اور بھی بہت سے اشکالات کے دروازے کھل جائیں اور انکی حالت بہ نسبت سابق اور بھی بدتر ہو جائے ہاں اگر عقلی دلائل کے بغیر کام نہ نکل سکے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

چوتھا فرقہ

اُن لوگوں کا ہے جو موجودہ صورت میں تو ضلالت کے عمیق گڑھوں میں پڑے ہوئے ہیں مگر دوسرے فرقہ کے لوگوں کی مانند منہمک فی الکفر اور ضد کے پکے نہیں ہیں۔ بلکہ قدرت نے انکے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی قابلیت واستعداد پیدا کر دی ہے جسکی وجہ سے انکا راہِ راست پر آجانا ممکن ہے بشرطیکہ اُنکے آگے اسلامی اصول کی حقیت کے دلائل اور کفر کے بطلان کی وجوہات زبردست طریقوں سے پیش کی جائیں۔ اور انکی جبلت طبعی اور فطرتی جذبات کا کچھ ایسا مقتضٰے ہے کہ اگر روحانیت کے زبردست اور پُراثر رستے انکو دکھاوئے جائیں تو انکی ردی حالت فوراً سدھر سکتی ہے۔ ایسے لوگوں کو اسلامی مرکز کی طرف کھینچ لانا اسلام کا سب سے اعلیٰ فرض ہے بلکہ بعثت انبیاء اور انکے پاس آسمانی اور الہامی کتابیں بھیجنے کی اصلی غرض بھی ہے۔ مگر ان لوگوں کو راہ راست پر لانے میں بڑا ضروری یہ امر ہے کہ نہایت محبت بھرے الفاظ میں جمعیت اور اخلاص کے ساتھ جابرانہ اور تعصب کے رنگ میں رنگے ہوئے الفاظ سے روگردانی کرکے اسلامی حقائق و معارف انہیں سمجھائے جائیں۔ کیونکہ تعصب کے پیرایہ میں اسلام کے پاک اور روشن اصول کو پیش کرنا بجائے اسکے کہ کسی حد تک مفید ثابت ہو اور بھی زیادہ جہالت ضد۔ ہٹ دھرمی۔ اور کشاکشی کا باعث ہوتا ہے۔ ہم نہایت وثوق اور تجربہ سے کہتے ہیں کہ زیادہ تر عوام الناس میں بدعات اور ناگوار امور کے رواج پذیر ہونے بلکہ انکی طبیعت ثانیہ بنجانے کا یہی سبب ہے کہ بعض جاہل

اہل حق نہایت جابرانہ اور تعصبانہ پیرایہ میں عوام الناس پر اظہار حق کرتے ہیں۔ اور انکو نہایت حقارت اور نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اور اس ناجائز اور ظالمانہ کارروائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام الناس کے دلوں میں عناد اور ہٹ دھرمی کی جڑیں اور بھی مضبوط ہو جاتی ہیں۔ اور انکی اندرونی حالت اس حد تک بگڑ جاتی ہے کہ باوقعت اور صلح کل علمار کو انکی حالت درست کرنے میں سخت مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان لوگوں کے تعصب اور غلو کی ایک عجیب نظیر دیکھئے۔ وہ یہ کہ یہ لوگ ایک وقت میں کسی کاغذ یا تختی پر حروف لکھے ہوئے دیکھتے ہیں اور چند عرصہ بعد انکی نسبت قدم کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں۔ اسکی وجہ بجز اسکے اور کیا ہو سکتی ہے کہ عناد اور تعصب کے رنگ میں شیطان نے ان لوگوں کے اندرونی جذبات انکے ارادوں انکے حرکات وسکنات پر پورا پورا قبضہ کر لیا ہے۔ اگر شیطانی بھوت انکے کندھوں پر سوار نہ ہو تو ایسا لغو اور نکما خیال تو ایک بیوقوف سے بیوقوف اور گدھے کے دل میں بھی نہیں آسکتا حقیقت میں تعصب اور مجادلہ ایک ایسا مرض ہے جسکا علاج بڑے بڑے حاذق طبیبوں کے پاس بھی نہیں ہے۔

علمار اسلام کو تعصب اور جدل کے بُرے طریقے سے پہلوتہی کرنی چاہئے اور بجائے اسکے جہانتک ہوسکے بردباری سلوک اور اخلاق سے کام لیں۔ اور عامۂ خلائق کو نہایت تلطف اور رحمدلی کی نگاہ سے دیکھنے کے عادت پذیر ہوں۔ عامۂ خلائق میں سے جو لوگ روحانیت سے بالکل دور جا پڑے ہیں جسقدر ان سے با اخلاق اور با مروت پیش آئینگے۔ اور جیسے باپ اپنے اکلوتے اور لاڈلے بچے کو نہایت فرط محبت سے راہ راست پر لانے کی کوشش کرتا ہے ویسے ہی یہ بھی ان قابل رحم لوگوں کے آگے اخلاقی مضامین اور اسلامی اصول کو خالص صلح کلی اور ملاطفت کے پیرایہ

میں پیش کریں تو بہت کچھ بہتری اور کامیابی کی امید ہو سکتی ہے۔

تیسری تمہید

اس امر میں کہ اس علم میں مصروفیت فرض کفایہ کا حکم رکھتی ہے۔

علم کلام میں ملکہ تبحر پیدا کرنا۔ اور اسکی پیچیدگیوں اور مشکل مضامین کے حل کرنے کے درپے ہونا فرض عین نہیں ہے بلکہ فرض کفایہ ہے۔ نہ ہر ایک آدمی اسکی صعوبتوں میں پڑنے کا استحقاق رکھتا ہے اور نہ ہی یہ ایسا علم ہے جسے بالکل ہی پس پشت ڈالدیا جائے۔ یہ بات کہ اس میں کمال پیدا کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں ہے۔ دوسری تمہید سے بخوبی ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ ہم پہلے محققانہ طور پر بحث کر چکے ہیں۔ کہ اسلام کا سب سے بڑا کام لوگوں کے دلوں میں حقیقت ایمانیہ کا بیج بونا۔ اور انکو فسق و فجور کی کدورتوں اور نجاستوں سے پاک کرنا۔ کفر و عناد کے عمیق گڑھوں سے نکالکر شریعت کے صاف اور روشن راہوں پر لانا۔ روحانی امراض کو شریعت محمدیہ کے گرامی قدر اکسیر نسخجات کے ذریعہ سے دور کرنا اور لوگوں میں روحانیت کی تازہ روح پھونکنا ہے اور بس۔ باقی رہا معتقدات اور احکام عملیہ کے ثبوت پر دلائل قائم کرنا۔ اور انپر جسقدر شبہات ہوں انکا کافی قلع و قمع کرنا جو علم کلام کا موضوع ہے۔ یہ سب کچھ اُن لوگوں کے حق میں فرض عین ہے جنکے دلوں میں طرح طرح کے خدشے اور انوکھی طرز کے سوالات کھٹکتے ہوں۔ یا اُنھوں نے دیگر اشخاص سے سن لئے ہوں۔ اسجگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ پہلے لکھ چکے ہیں کہ بہت سے لوگوں مثلاً پہلے اور دوسرے فرقے کے اشخاص کو علم کلام میں مصروفیت حاصل کرنا سخت مضر ہے تو اسکا پڑھنا فرض کفایہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ بیشک بعض لوگوں کے حق میں اسکا حاصل کرنا خطرناک اور نہایت برا اثر پیدا کرنے والا امر ہے۔ مگر اسمیں بھی

شک نہیں ہے کہ اسلام کے مخالف شبہات کا اُٹھانا اور مخالفین اسلام کے روبرو اسلام کی صداقت اور کفر کے بطلان پر دلائل قائم کرنا اسلام کا سب سے بڑا اور نہایت ضروری غرض ہے۔ اور اس قسم کے شبہات کا واقع ہونا بھی ممکنات سے ہے۔ یہ بات بھی ممکن ہے کہ اسلام کے کسی گوشہ میں کوئی شخص اسلام پر طرح طرح کے دل آزار حملے کرنے۔ مسلمانوں کے بہکانے اور انکو مذہب اسلام سے بیزار اور بدظن کرنے پر کھڑا ہو جائے تو کیا ایسے شخص کے مقابلہ میں مسلمانوں کی طرف سے کسی ایسے شخص کا کھڑا ہونا ضروری نہیں ہے جو اسلام کے زبردست دلائل سے اسکا منہ توڑے اور اسکی صداقت پر ایسے دنداں شکن جواب دے۔ ضروری ہے اور نہایت ضروری ہے۔ اس قسم کے واقعات عموماً ہر بڑے شہر میں ہوتے رہتے ہیں تو اسلامی آبادی کے ہر ایک حصہ میں علم کلام کے ایسے اولوالعزم فاضلوں کی جماعت موجود رہنی ضروری ہے جو کہ ہر وقت مخالفین کی سرکوبی اور مسلمانوں کے دلوں سے اُنکے شبہات دور کرنے کے لئے تیار رہے۔ اگر مسلمانوں کی آبادی کا کوئی حصہ ایسے فاضلوں کی جماعت سے خالی رہا تو وہاں روحانیت کے نشانات ایسے ہی مٹ جائیں گے جیسے کسی حصہ ملک میں طبیب یا فقیہ نہ ہونے سے جسمانی امراض کا بڑھ جانا اور ملکی حالت میں بہت کچھ خرابیوں کا واقع ہو جانا یقینی امر ہے۔ ہاں اگر کسی شخص کی طبیعت کی مناسبت فقہ اور کلام دونوں سے ہے۔ اور اگر اُسے فرصت ہو تو دونوں علوم میں کسی حد تک کافی ترقی کر سکتا ہے مگر خانگی کاروبار اور خارجی معاملات اُسے دونوں علموں میں کمال حاصل کرنے سے سدراہ ہیں۔ اور وہ اسبارہ میں کہ ان دو علموں میں سے کسے حاصل کروں اور کسے چھوڑوں سخت تذبذب کی حالت میں ہو تو ایسے شخص کے حق میں ہم علم فقہ میں اعلیٰ استعداد پیدا کرنے کا فتویٰ دینگے۔ کیونکہ بہ نسبت علم کلام فقہی مسائل میں آدمی

کو رات اور دن ضرورت رہتی ہے اور اسلامی عقائد پر اعتراضات کا شور برپا ہونا جسکی وجہ سے ہمیں علم کلام کی طرف جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسکا بڑا بھاری سبب یہی علم فقہ ہے۔ فقہ کو علم کلام پر ایسی فوقیت ہے جیسی اُسے علم طب پر۔ اگر کسی گاؤں یا شہر میں طبیب اور فقیہ دونو موجود نہ ہوں تو جسقدر فقہ نہ ہونے کے باعث انسان کی عملی قوت کو صدمہ پہونچتا ہے اور اُسکے اندرونی جذبات کی ترقی میں رُکاوٹیں پیش آتی ہیں وہ بدرجہا اُن جسمانی بیماریوں اور خرابیوں سے بڑھی ہوئی ہیں جو طب کے مفقود ہونے کے باعث واقع ہوتی ہیں۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ فقہ میں تندرست بیمار۔ عالم جاہل مشہور و غیر مشہور۔ الغرض ہر طبقہ کے لوگوں کو یکساں حاجت ہوتی ہے۔ بخلاف طب کے کہ اسکی اگر ضرورت ہے تو بیماروں کو جو بہ نسبت تندرستوں کے بہت ہی کم تعداد پر ہوتے ہیں۔ مریض کو جیسے طب کی ضرورت ہوتی ہے ویسے ہی فقہ کی بھی اُسے سخت ضرورت ہوتی ہے بلکہ اگر طب اُسے فائدہ بخش ہوگی تو صرف چند روزہ دنیا کے لئے اور اسپر بھی جو اسکی اجل کا وقت مقرر ہو چکا ہے اس سے ایک لحظہ کے لئے بھی تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی۔ اور فقہ اسکی ابدی اور حقیقی زندگی کا ایک اعلیٰ ذریعہ ہے ہمیں امید ہے کہ آپ ہماری اس تقریر سے اچھی طرح سمجھ گئے ہونگے کہ فقہ بہ نسبت علم کلام بہت ضروری اور مہتم بالشان علم ہے اور اسکو علم کلام سے ہر طرح پر فضیلت حاصل ہے۔ اسی لئے صحابۂ کرام رضؓ اپنی ساری عمر میں فقہ کی ترویج اور اجتہادی احکام کو نصوص قرآنی سے مستنبط کرنے میں دماغ سوزی کرتے رہے۔ اور مسائل فقہیہ سے اُنہیں کچھ ایسی غیر معمولی دلچسپی تھی کہ شب و روز اسی کام میں لگا رہنے کو اپنی زندگی کی اعلےٰ غرض و غایت سمجھتے تھے۔

اسمیں شک نہیں کہ علم کلام اس لحاظ سے کہ اعتقادی احکام کی

تحقیق اور تنقید پر بہت کچھ روشنی ڈالنے والا ہے فقہ کا اصل کہلانے کا مستحق ہے اور فقہ اسکی نسبت فرعیت کا کام رکھتی ہے۔ مگر علم کلام کی اصلیت فقہ کی فضیلت کو جو اُسے علم کلام پر حاصل ہے نہیں توڑ سکتی۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ حقیقی اصلیت کا تمغہ تو صرف اُس صحیح اور جازم اعتقاد کو ملا ہوا ہے جو اسلامی احکام کے متعلق ہو۔ اور اعتقاد صحیح صرف تقلید سے حاصل ہوسکتا ہے، علم کلام تو صرف عقائد کا محافظ اور مخالفین کے لئے ایک زبردست ہتھیار ہے۔ فقہ کی فضیلت میں علم کلام کی اصلیت کو پیش کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے طبیب طب کو فقہ پر فوقیت دینے کی صورت میں کہتا ہے کہ دینی احکام کو سیکھنا اور ان میں کمال حاصل کرنا صحت بدنی پر موقوف ہے۔ اور صحت بدنی کے اصول اور اسکے ذریعے طب سے معلوم ہوتے ہیں تو اب علم طب تمام دینی علوم سے افضل ہوا۔ سو جیسے طبیب کی اس دھوکہ میں ڈالنے والی تقریر سے علوم دینیہ کی افضلیت میں مطلق فرق نہیں آتا ویسے ہی علم کلام کی فرضی اصلیت فقہ کی فضیلت میں خلل انداز نہیں ہوسکتی۔

چوتھی تمہید

اس امر میں کہ اس کتاب میں ہم کس قسم کے دلائل بیان کرینگے۔

یوں تو دلائل کے اسقدر اقسام ہیں کہ اگر اُن سب کو بیان کیا جائے تو ایک دفتر چاہیئے۔ اور اقسام بھی مختلف حیثیات اور جہات پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ہم اپنی کتاب محک النظر اور معیار العلم میں کسیقدر دلائل کے مختلف اقسام پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ مگر ہم اس کتاب میں محض اختصار کے پہلو کو ملحوظ رکھکر دلائل کے مشکل اور پیچیدہ اور باریک اقسام سے پہلو تہی کرتے اور صرف تین قسم کے دلائل بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

پہلی قسم

جب ہم کسی امر کی نسبت دعویٰ کریں تو اس امر کو ایسی دو نقیضوں میں بند کردیں کہ ایک نقیض کو باطل کر دینے سے دوسری نقیض یقینی الثبوت ہو جائے مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے۔ کیونکہ جہان یا حادث ہوگا یا قدیم مگر دوسری شق (اسکا قدیم ہونا) تو باطل ہے۔ نتیجہ ہوا جہان حادث ہے۔ اور یہی ہمارا مدعا اور مطلوب تھا۔

اس مقام پر ہمارا مطلوب دو مقدمات سے حاصل ہوا ہے۔ ایک یہ کہ جہان یا حادث ہے یا قدیم۔ دوسرا یہ کہ جہان کا قدیم ہونا محال ہے۔ اور حاصل بھی ان مقدمات کے خاص تناسب اور ملاپ سے ہوا ہے۔ اگرچہ کوئی مدعا اور نتیجہ دلیل کے دو مقدمات کے ملانے کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ مگر تاوقتیکہ دلیل کے ہر دو مقدمات کے مابین ایک خاص نوعیّت کا ربط و تعلق نہ ہو اور ان میں خاص خاص شروط کا لحاظ نہ رکھا جائے حاصل ہونا ایک محال امر ہے ہاں ہر دو مقدمات کو جب مناسب شروط پر ترتیب دیا جائے تو مطلوب کا حاصل ہونا یقینی امر ہے۔ اس حاصل کردہ مطلوب کے مختلف جہات کے روٗس مختلف نام ہیں۔ جب کسی خصم کے مقابلہ میں پیش کیا جائے۔ مثلاً ایک شخص جہان کے قدم کا قائل ہے اور ہم اُسکے مقابلہ میں اسکے حدوث کو پیش کریں تو اس وقت اسکا نام ہماری اصطلاح میں دعویٰ ہوگا۔ اور اگر یونہی ذاتی تحقیقات کے طور پر حدوث عالم کا ہمیں دعویٰ ہے تو اِسے مطلوب کہا جائیگا کبھی اسکو دلیل کے ہر دو مقدمات کے لحاظ سے جو اسکی نسبت بمنزلہ اصل کے ہیں فرع بھی کہا جاتا ہے۔ اسکا کوئی نام ہو جب اسپر دلیل قائم کردہ شدہ کے مقدمات کو خصم تسلیم کریگا تو خواہ مخواہ مطلوب کی ثبوتیت کا اُسے اقرار کرنا پڑیگا۔ کیونکہ دلیل کی ثبوتیت مطلوب کی ثبوتیت کو مستلزم ہوتی ہے۔

دوسری قسم

ہم اپنی دلیل کے مقدمات کو پہلی قسم میں جو خاص ترتیب بیان ہو چکی ہے اسکے سوا ایک اور نئی طرز پر ترتیب دیسکتے ہیں۔ مثلاً پہلے ہم نے حدوث عالم کے ثبوت میں کہا تھا کہ جہان یا حادث ہوگا یا قدیم۔ مگر اسکا قدیم ہونا باطل۔ تو نتیجہ ہوا جہان حادث ہے۔ مگر اب ہم ایک نئی چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شئے محل حوادث ہو وہ حادث ہوتی ہے (یہ ہماری دلیل کا پہلا مقدمہ ہے) اور جہان بھی محل حوادث ہے (یہ دوسرا مقدمہ ہے) نتیجہ ہوا جہان حادث ہے۔ ان دونوں صورتوں میں مطلوب صرف ایک ہی شئے ہے۔ مگر اسکے ثبوت میں مختلف پہلو اختیار کیئے گئے ہیں۔ پہلی صورت کی طرح اس طرز کی دلیل کے مقدمات بھی جب خصم تسلیم کر لیگا۔ یعنی جو شئے محل حوادث ہے اسکا حدوث اور جہان کے محل حوادث ہونے میں جب اُسے کوئی کلام نہیں رہیگی تو خواہ مخواہ اُسے حدوث عالم کا اقرار کرنا پڑے گا۔

تیسری قسم

پہلی دو صورتوں میں تو ہم نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے اور خصم کے مدعا کو توڑنے۔ الغرض ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا تھا۔ مگر اب ہم صرف خصم کے مدعا پر جرح کرنے کی طرف توجہ کرتے ہیں اور دعوٰی کرتے ہیں کہ خصم کا مدعا باطل ہے۔ کیونکہ وہ ایک امر محال کو مستلزم ہے۔ اور جو شئے کسی محال امر کو مستلزم ہوتی ہے، وہ خود محال ہوتی ہے۔ اسلیئے خصم کا مدعا باطل ہے۔

مثلاً ایک شخص ہمارے روبرو دعوٰی کرتا ہے کہ آسمان کے دورات غیر متناہی ہیں۔ اور ہم اسکو کہتے ہیں کہ آپ کے اس دعوٰی سے ایک محال امر لازم آتا ہے وہ یہ کہ اگر آسمان کے دورات غیر متناہی ہوں تو یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے

دورات غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے۔ مگر یہ تو محال ہے۔ تو پھر اس امر محال کا مستلزم (آسمان کے دورات غیر متناہی ہونا) بھی محال ہوگا۔

اس جگہ ہمارے پاس دو اصل یا دو مقدمات ہیں۔ (۱) یہ کہ بر تقدیر آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کے یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے۔ آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کی صورت میں غیر متناہی شے کی انتہا ایک ایسا دعویٰ ہے جسمیں خصم کے اقرار اور انکار دونوں کی گنجائش ہے۔ خصم کو اختیار ہے کہ آسمان کے دورات کی عدم تناہی کی صورت میں دورات غیر متناہیہ کی تناہی کا صاف انکار کر دے۔ (۲) یہ کہ آسمان کے دورات کے عدم تناہی کی صورت میں غیر متناہی شے کی تناہی ہونا محال ہے۔ پہلے مقدمہ کی مانند اس مقدمہ میں بھی خصم کو اقرار و انکار دونوں کی گنجائش ہے۔ مگر جس صورت میں کہ ہمارے ان دونوں مقدموں کو تسلیم کر لیگا۔ تو پھر اسکو اس امر میں کہ آسمان کے دورات غیر متناہی نہیں ہیں چون وچرا کی کوئی گنجائش نہ رہیگی۔

ان تین قسم کے دلائل متذکرہ بالا سے ہم اس کتاب میں مختلف مقامات میں کام لیں گے۔ یہ ایسے دلائل ہیں کہ حصول مطلوب کے بارہ میں ان سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ ان دلائل کے رُو سے جس شے کا ہمیں علم حاصل ہوگا۔ اسکا نام مطلوب یا مدلول ہے۔ اور انکے مقدمات کا باہم جو تعلق اور لگاؤ اور ربط ہونا ضروری ہے وہ ہماری اصطلاح میں دلیل کہلاتا ہے۔ جب کسی مطلوب کے حصول اور ثبوت کے لئے کوئی دلیل تجویز کی جاتی ہے۔ اور اسکے مقدمات میں کسی خاص ترتیب اور جوڑ کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے تو اسوقت دو باتوں کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ ایک تو دلیل کے ہر دو مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) کا ذہن میں تصور کرنا۔ اور دوسرا اسباب کا دریافت کرنا کہ نتیجہ کا حصول دلیل سے کس جہت سے اور کونسی حیثیت سے کیونکر اور کس وجہ سے ہوا ہے۔ پہلے امر یعنے احضار المقدمتین کا نام فکر اور دوسرے امر کا نام طلب ہے۔ اور ان ہر دو امور کا مجموعہ حیثیت اجتماعی کے

لحاظ سے نظر کہلاتا ہے۔ نظر کی ماہیت اور کنہ میں دو چیزوں کو دخل ہے (۱) احضار المقدمتین فی الذہن (۲) اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل سے نتیجہ کا حاصل ہونا کن کن شرائط اور وجوہات سے ہوا ہے۔

نظر کی تعریف میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ بعض نے صرف فکر کو مدنظر رکھکر اسکی تعریف محض فکر کے ساتھ کی ہے۔ اور بعض نے صرف طلب پر ہی اسکی تعریف کی بنا رکھی ہے۔ مگر یہ دونوں تعریفیں ٹھیک نہیں ہیں۔ اسکی صحیح تعریف وہ ہے جسمیں فکر اور طلب دونوں کو دخل دیا گیا ہے۔ جیسا کہ محققین نے کہا ہے۔ انہ الفکر الذی یطلب بہ من قام بہ علما او غلبۃ ظن۔ نظر ایسے فکر کا نام ہے جس سے حصول یقین یا غالب گمان مطلوب ہو۔

نظر کی تعریف میں اگرچہ حضرات علمائے نے بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے۔ اور طرح طرح کی عبارت آرائیوں سے اسکی ماہیت کے بیان کرنے میں تضییع اوقات کی ہے مگر انکی یہ طول بیانی اور خانہ جنگی بجز اسکے کہ اور ضروری اور مفید مضامین پر غور کرنے کے سد راہ ہو کوئی مفید اور دلچسپ امر ثابت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ تو ہر فرد بشر کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہر ایک دلیل میں دو اصل (دلیل کے ہر دو مقدمات) اور ایک فرع (نتیجہ) ہونے ضروری ہیں۔ نیز اس امر کا بھی اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی مدعا پر کوئی دلیل قائم کی جائے گی تو دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ ایک احضار المقدمتین فی الذہن۔ اور دوسرا اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل کے مقدمات کیونکر حصول مطلوب کو مستلزم ہوئے ہیں تو اب یہ جھگڑا کہ نظر کی حقیقت تین احضار فی الذہن جسکا نام فکر ہے ماخوذ ہے۔ یا دلیل کے مقدمات کے حصول نتیجہ کے استلزام کی کیفیت کا دریافت کرنا جو ہماری اصطلاح میں طلب کہلائے ملحوظ ہے بالکل بے سود اور لغو ہے۔

جب دلیل کے قائم کرنے کی صورت میں یہ دونوں امور بلا کم و کاست موجود ہیں تو نظر کی ماہیت میں ایک کو داخل اور ایک کو خارج کر دینا کونسی قباحت

کا باعث ہے۔ تم اپنے گھر میں پہلے یا دوسرے امر کو نظر کی ماہیت میں داخل کر دو۔ مگر تمہارے ایسے کرنے سے واقعات میں کوئی تغیر نہیں لازم آتا۔ یہ تو محض ایک اصطلاحی بات ہے۔ ولکل ان یصطلح۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگرچہ دلیل قائم کرنے کے وقت ان تمام امور متذکرہ بالا کا ہونا ضروری ہے مگر ہم تو صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ علم کلام والوں کی اصطلاح میں نظر کسکو کہتے ہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ نظر کی تعریف میں بہت اختلاف ہے۔ بعض صرف فکر کو اسکی ماہیت کا مابہ القوام خیال کرتے ہیں اور بعض صرف طلب ہی کے ساتھ اسکی تعریف کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ اور بعض فکر اور طلب دونوں کو اسکی ماہیت میں داخل قرار دیتے ہیں۔ الغرض نظر کے متعلق ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے ہمیں اُن لوگوں سے بڑا تعجب آتا ہے جو نظر کی تعریف کے میدان میں نکل کر اِن ہر سہ تعریفات میں ایک تعریف کے پہلو کو دبانے اور دوسری دو تعریفوں کو رد کرنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اور اسکو بڑا مایہ ناز اور اپنی علمیت کے ثبوت کا اعلیٰ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اگر یہ لوگ تھوڑی دیر کے لئے غور کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ اس لفظی تنازع اور اصطلاحی اختلاف سے واقعات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ نفس الامر میں دلیل کے قائم کرنے کے وقت فکر اور طلب کے دونوں مفہوم موجود ہوتے ہیں۔

ہم نہایت وثوق سے کہتے ہیں کہ بہت سی غلط فہمیاں محض اسوجہ سے پیدا ہو جاتی ہیں کہ معانی کے سمجھنے میں انکو الفاظ کے تابع قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر پہلے معانی کا صحیح طور پر موازنہ کر کے الفاظ کو انکے ساتھ مطابق کیا جائے تو بہت کچھ غلط فہمیاں رفع ہو سکتی ہیں۔ بہرحال اصطلاحی اختلافات سے معقولات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ ہماری اس تقریر سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ نظر کی تعریف میں جو علماء کا اختلاف ہے

وہ کہاں تک درست ہے اور انپر اصحاب ترجیح نے جو حاشیئے چڑھائے ہیں وہ کِس حد تک قابل وقعت ہیں۔

اسجگہ ایک خدشہ واقع ہوسکتا ہے وہ یہ کہ اگر دلیل کے مقدمات کو خصم تسلیم کرے تو بیشک نتیجہ کے حصول کا اقرار کرنا خصم کو ضروری ہو گا۔ مگر ہوسکتا ہے کہ ہر ایک دلیل کے مقدمات کا فوراً وہ انکار کر دے۔ آپ عجیب سے عجیب صورتوں میں اپنے دلائل کو پیش کریں مگر وہ "لانسلم" کہنے سے آپ کی محنت خاک میں ملاویگا۔ ہمارے پاس کچھ ایسے وجوہات ہونے چاہئیں جنکے پیش کرنے سے اُسے انکار کرنے کا موقعہ نہ مل سکے۔ اس خدشہ کا جواب یہ ہے کہ منجملہ کئی ایک وجوہات ہیں کے اس جگہ صرف چھ ایسی وجوہات ہم پیش کرتے ہیں کہ انکے ذریعہ سے خصم کو انکار کی مطلق گنجائش نہیں رہتی۔

۱۔ یہ امور حسیہ ہیں یعنے ایسے امور جنکا ادراک حواس باطنہ یا ظاہرہ سے ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر حادث کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے اور جہاں میں بھی طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں۔ اسلئے جہان کے لئے بھی کوئی سبب ضرور ہے۔ تو اس دلیل کا دوسرا مقدمہ اور وہ یہ ہے کہ جہان میں طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں۔ ایسا مقدمہ ہے جسکا ہم حواس ظاہرہ سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم شب و روز دیکھتے ہیں کہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور کوئی اس جہان فانی کو چھوڑ کر دار البقار کی طرف سدھارتا ہے کہیں درخت ہوا کے جھونکوں سے گرتے ہیں اور کہیں اور پیدا ہوتے ہیں۔ بارشیں ہوتی ہیں۔ بادل گرجتے ہیں۔ اولے پڑتے ہیں۔ بجلی کڑکتی ہے۔ سخت طوفان آتے ہیں۔ طرح طرح کی، مکروہ اور اچھی اچھی آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ دنیا کی عجائبات مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ کوئی خوبصورت ہے۔ کوئی بدنما وغیرہ وغیرہ علیٰ ہذا القیاس وجدانی کیفیات جیسے غم و خوشی۔ تکلیف و آرام وغیرہ باطنی حواس سے محسوس ہیں۔ الغرض ہر جگہ اور ہر آن میں تغیر و انقلاب کا سلسلہ شروع ہے

اور شروع رہیگا۔ ایسے حسی امور کی نسبت کسی خصم کو انکار کرنے کا موقع نہیں ملسکتا۔

۲۔ وہ امور ہیں جو صرف عقل ہی کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتے ہیں مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے۔ کیونکہ ایسی شئے جو حوادث سے پہلے موجود نہ ہو بلکہ انکے ساتھ ہو یا پیچھے وہ حادث ہوتی ہے۔ اور جہان بھی ایک ایسی شئے ہے جو حوادث سے پہلے موجود نہ تھی۔ نتیجہ ہوا کہ جہان حادث ہے اب اس دلیل کا پہلا مقدمہ کہ جو شئے حوادث سے پہلے موجود نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے محض عقل سے ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جو چیز حوادث سے پہلے نہوگی وہ یا تو انکے ساتھ ہوگی یا انکے پیچھے۔ اور دونوں طرح پر اسکا حادث ہونا ظاہر ہے اگر کوئی عقل کا اندھا اسکا انکار کرے تو بداہت کا منکر ہونے کے علاوہ پرلے درجہ کا مجنون اور انسانیت سے گرا ہوا ہوگا۔

۳۔ وہ امور جو ہمیں تواتر کے ذریعہ سے پہونچے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ حضرت محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ کیونکہ آپ نے بہت سے معجزات دکھائے ہیں۔ اور جس نبی نے معجزات دکھائے ہوں وہ نبی برحق ہوتا ہے۔ نتیجہ ہوا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ اس دلیل پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اسکا پہلا مقدمہ یعنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا معجزات دکھلانا میرے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے تو اسکے جواب میں ہم یوں کہینگے کہ آپ پر قرآن مجید جو سب سے بڑا معجزہ ہے نازل ہوا ہے اسکی موجودگی میں تمہارا اعتراض قابل سماعت نہیں ہو سکتا۔

اب اگر قرآنمجید کے معجزہ ہونے کے متعلق کسی نہ کسی وجہ سے خصم نے اقرار ظاہر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے نزول کا انکار کیا تو ہم اُسے یوں کہینگے کہ جیسا مکہ معظمہ وغیرہ بڑے بڑے شہروں کا وجود اور حضرت موسیٰ۔ حضرت عیسیٰ وغیرہ سب انبیاء کا دنیا میں پیدا ہونا تمکو بذریعہ تواتر

معلوم ہوا ہے اور نہیں ان تمام اشیاء کی موجودیت میں کوئی کلام نہیں ہے ویسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید کا نزول بھی ہمیں بذریعہ تواتر معلوم ہوا ہے۔

۴۔ دلیل میں ایسا مقدمہ لایا جائے جو کسی دوسری جگہ نتیجہ کی شکل میں ظاہر ہو چکا ہے۔ اور اسپر ایک مستقل دلیل قائم ہو چکی ہے۔ جسکے مقدمات حس عقل تواتر سے پایۂ ثبوت کو پہونچ چکے ہیں۔ کیونکہ ایسی چیز کو جو ایک وقت میں مستقل دلیل کا نتیجہ ہو چکی ہے دوسرے وقت میں ایسی دلیل کا جزو بنا دینا جو دیگر امر کے ثابت کرنے کے لئے قائم کی گئی ہو کوئی محال نہیں ہے۔ مثلاً ایک وقت میں ہم حدوثِ عالم پر دلیل قائم کر چکے ہیں۔ اور اب اس دعویٰ کے ثبوت پر کہ جہان کے لئے کوئی خالق اور سبب ضرور ہے۔ حدوث عالم کو جو پہلے نتیجہ دلیل بن چکا ہے جزو دلیل گردانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جہان حادث ہے اور ہر حادث کے لئے خالق اور سبب کا ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ ہوا۔ جہان کے لئے خالق ضروری ہے۔ دیکھئے حدوث عالم جو پہلے نتیجہ دلیل تھا اب اس دلیل کا صغریٰ ہے۔

۵۔ ایسے امور جو ہمکو سننے سے معلوم ہوئے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ معاصی دنیا میں گنہگاروں سے سرزد ہوتے ہیں اور جو چیز دنیا میں موجود ہے وہ خدا کی مشیت سے ہے۔ نتیجہ ہوا۔ معاصی خدا کی مشیت سے لوگوں سے سرزد ہوتے ہیں۔ معاصی کا وجود تو بذریعہ حس کے ہر ایک شخص کو معلوم ہے۔ اور اگر غور طلب امر ہے تو یہ ہے کہ ہر ایک چیز خدا کی مشیت سے موجود ہوتی ہے۔ اسمیں اگر خصم کو انکار ہوا تو ہم اسکو یہ کہیں گے کہ اس قول ماشاء اللہ کان وما لم یشا لم یکن پر امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ یہ قول سننے سے خصم کو بالکل اطمینان ہو جائیگا۔

۶۔ دلیل کے مقدمات میں ایسے امور بیان کئے جائیں جو کہ خصم کے نزدیک مسلم ہوں اور اگرچہ یہ امور ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوں۔ اور حسیات عقلیات

اور متواترات میں سے نہ بھی ہوں مگر چونکہ یہ امور خصم کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں اسلیئے اگر ہم انکو اپنے دلائل اور قیاسات میں لائیں گے تو یہ بات ہمیں مفید پڑے گی۔ اور سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ خصم کو انکار کی گنجائش ہرگز نہ ہوگی اس تقریر میں ہم نے ایک حد تک وہ امور بیان کر دئے ہیں کہ جنکی وجہ سے دلیل کے انکار کرنے کی خصم کو گنجائش نہ رہے۔ اب ہم ناظرین کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگرچہ یہ چھ قسم کے امور اس امر میں مساوی ہیں کہ انمیں سے خواہ کوئی سا امر متحقق ہو خصم کو مقدمہ دلیل کے متعلق چون وچرا کی گنجائش نہیں رہتی۔ مگر عموم فائدہ کی جہت سے متفاوت ہیں۔ حسیات عقلیات۔ اور سمعیات بغیر اُن لوگوں کے جو مسلوب العقل اور مسلوب الحواس ہوں ساری مخلوقات کے حق میں مساوی ہیں۔ جو امور آنکھ سے دیکھے یا کانوں سے سنے جاتے ہیں وہ اگر اندہے یا بہرے کے آگے پیش کئے جائیں تو اسکے نزدیک یہ ہرگز قابل تسلیم نہ ہونگے۔

جو امور کہ بذریعہ تواتر کے ثابت ہوئے ہیں وہ صرف اُسکے حق میں مفید ہونگے جسکو تواتر کے ذریعہ معلوم ہوئے ہوں۔ بہت سے ایسے امور ہوتے ہیں جو بعض لوگوں کو تواتر کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں اور بعض اُن سے بالکل ناآشنا ہوتے ہیں۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا فتویٰ قتل المسلم بالذمی کے بارہ میں انکے مقلدین کو تواتر کے ذریعہ سے پہونچا ہے۔ مگر دیگر ائمہ کے مقلدین تک بذریعہ تواتر یہ فتویٰ نہیں پہونچا۔ اسکے علاوہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اور بھی بہت سی جزئیات ہیں جو اکثر فقہاء کو انکا علم نہیں۔ ایسے امور جو پہلے اپنے دلائل کے نتائج تھے اور اب دلائل کے اجزاء بنائے گئے ہیں صرف اُن لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں جو کہ اس قسم کے تقریرات پر قدرت تامہ رکھتے ہوں۔ اور خصم کے نزدیک جو امور مسلّم ہوتے ہیں وہ بھی خاص خاص لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں۔

اب ہم تمہیدات کے بیان سے فارغ ہوچکے ہیں۔ اور ناظرین کو کتاب کے مضمون کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔

پہلا باب

اس باب میں خدا کی ذات کی نسبت بحث کی جائے گی۔ اور اسمیں ہم دس دعادی ثابت کرینگے۔

پہلا دعوی

۱۔ خدا کی ہستی کے ثبوت کے متعلق ہے۔

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ ہم دنیا میں ہزارہا اشیاء موجود دیکھتے ہیں۔ اور یہ اشیاء ایسی وضع اور تناسب سے بنائی گئی ہیں کہ انکی موجودگی میں کوئی کسی قسم کا شک نہیں۔ دنیا میں جس قدر چیزیں ہیں انمیں سے بعض تو ایسی ہیں کہ اگر انکی ماہیات کی طرف غور سے دیکھا جائے تو بالطبع کسی نہ کسی حیز اور مکان خاص کا تقاضا کرتی ہیں۔ مثلاً ہوا اور آگ۔ اوپر جانیکی مقتضی ہیں۔ اور پانی اور خاک نیچے کی طرف مائل ہیں۔ اور بعض ان کے برعکس ہیں۔ انکی ماہیات۔ مکان مخصوص کے اقتضاء یا عدم اقتضاء سے خالی ہیں۔ جیسے سیاہی۔ سفیدی۔ سرخی۔ خوشبو۔ بدبو۔ غم خوشی۔ شجاعت۔ بزدلی وغیرہ وغیرہ۔ پہلی قسم کی موجودات میں سے بعض ایسی ہیں جو بالکل بسیط ہیں۔ اور مختلف اشیاء کی پیوستگی سے انکی ترکیب نہیں۔ اس قسم کی چیزوں کو جواہر فرد یا اجزاء لایتجزیٰ کہتے ہیں۔ اور بعض ایسی ہیں جنکی ماہیات مختلف اشیاء کے میل جول سے پیدا ہوئی ہیں۔ جیسے انسان۔ گھوڑا۔ گدھا۔ کتا۔ خچر وغیرہ وغیرہ۔ یہ چیزیں اجسام کہلاتی ہیں۔

دوسری قسم کی موجودات (غیر منجزی) میں سے بعض ایسی ہیں جو بدوں کسی محل کے موجود نہیں ہوسکتیں۔ جیسے سیاہی۔ سفیدی۔ سرخی۔ سبزی۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ اشیاء اعراض کہلاتی ہیں۔ اور بعض خود بخود موجود ہیں وہ صرف ایک ہی ہے جسکو ہم خدا کہتے ہیں۔ اگرچہ جواہر فرد کی موجودیت اور عدم موجودیت میں متکلمین اور فلاسفہ کا مدت سے سخت اختلاف چلا آتا ہے۔ مگر اجسام اور اعراض کی موجودیت کا تو ہر ایک ذی عقل قائل ہے۔ موٹی سے موٹی سمجھ والا آدمی بھی اگر تھوڑی دیر کے لئے غور و فکر کرے تو اجسام و اعراض دونوں کی موجودیت میں اُسکو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔

ہمیں اُن لوگوں پر سخت تعجب آتا ہے جو دیدہ و دانستہ اعراض کی موجودیت سے انکار کر بیٹھے ہیں۔ اور علمی دعوی کی یہ حد ہے کہ دنیا بھر میں اپنی نظیر کسیکو نہیں سمجھتے۔ ہم انکے مقابلہ میں دیگر اعراض کی موجودیت پر دلائل قائم کرنے کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ہم صرف انکے اس انکار اور شور و شغب کی نسبت پوچھتے ہیں کہ یہ موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہے تو اعراض کی موجودیت ثابت ہوگئی۔ اور اگر موجود ہے تو اجسام کے قبیلہ میں سے ہے۔ یا اعراض سے۔ پہلی شق گو باطل ہے۔ تو اب آپکا یہ شور و شغب اعراض ہی میں سے ہوا۔ جو اعراض کی موجودیت کا اعلیٰ ثبوت ہے۔

جب دنیا کی چیزوں کی تقسیم اور انکی موجودیت ناظرین کو معلوم ہوگئی ہے تو اب ہم اپنے مدعا کے اثبات کے درپے ہونا چاہتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ زمین و آسمان وغیرہ دنیا کی سب چیزوں کا کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے۔ اور اسی کا نام خدا ہے۔ کیونکہ دنیا حادث ہے اور ہر حادث کے لئے کوئی سبب اور پیدا کرنے والا ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کے لئے بھی سبب اور خالق ہے جو خدا کہلاتا ہے۔ یہ دلیل ہے جسکے دو مقدمے ہیں (۱) دنیا حادث ہے (۲) ہر حادث کے لئے سبب

اور خالق کا ہونا ضروری ہے۔ اسکے دونوں مقدموں پر ردّ و قدح ہوسکتی ہے۔ جب خصم نے دوسرے مقدمہ پر جرح کی تو ہم اسکے جواب میں کہینگے کہ یہ ایسا بیّن اور ظاہر امر ہے جسمیں کسی شخص کو بھی انکار کرنے کی گنجائش نہیں۔ اگر کسیکو اسکے تسلیم کرنے میں رکاوٹ ہے تو یہ صرف حدوث اور سبب کے معنے نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ حدوث کے معنے ہیں ایک وقت میں کسی چیز کا معدوم ہونا اور دوسرے وقت میں اسکا موجود ہوجانا۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ جسوقت ایک چیز معدوم تھی تو اسوقت اسکا موجود ہونا محال تھا یا ممکن۔ اگر محال تھا تو اب موجود کیونکر ہوگئی ہے۔ کیونکہ محال وہ چیز ہوتی ہے جو کبھی عالم شہود میں نہ آسکتی ہو۔ اور اگر ممکن ہے تو اسکے امکان کے یہ معنے ہیں کہ بلحاظ اسکی ماہیّت کے اسکا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ اگر معدوم ہے تو محض اسوجہ سے ہے کہ اسکی علت معدوم ہے اور اگر موجود ہوئی ہے تو اسواسطے کہ اسکی علت موجود ہوئی ہے۔ الغرض ممکن کی اگر ماہیت کو ٹٹولا جائے تو وہ وجود اور عدم دونوں کے اقتضار سے خالی ہوتی ہے اور اسکی ماہیّت میں اسقدر استعداد ضرور ہوتی ہے کہ اگر کوئی مرجّح وہاں پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پردۂ عدم میں مستور رہتی ہے۔ اور اگر مرجّح موجود ہو تو عالم شہود میں جلوہ گر ہوجاتی ہے۔ جب ممکن کی ماہیت اس وضع کی ہے کہ بذاتہٖ نہ وہ معدوم ہے اور نہ موجود۔ تو اب اسکی موجودیت کے لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اسکو عدم ازلی کے پنجرے سے نکالکر وجود کے دلفریب میدان میں لے آئے۔ اور اسکا ذلیل اور ناپاک پٹہ اسکے گلے سے اُتار کر وجود کا دلربا ہار پہنادے۔ اور یہ بات اس قسم کی ہوگی جو ممکنات کے قبیل سے بالکل علیحدہ ہو ورنہ "خفتہ را خفتہ کے کند بیدار" والا مقولہ صادق آئیگا۔ کیونکہ جب وہ خود ممکن ہے اور اسکا وجود عدم اور دونوں اسکے حق میں یکساں ہیں۔ تو دوسری چیز کے لئے وہ کیونکر علت اور مرجّح کہلانے کی مستحق ہوسکتی ہے

بس اسی کو ہم خدا کہتے ہیں۔

اور اگر خصم دلیل کے پہلے مقدمہ (حدوث دنیا) پر گفتگو شروع کریگا تو اسکے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ دنیا بیشک حادث ہے اور اسکو حدوث پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے۔ مگر اقامت دلیل سے پیشتر ہم صرف اتنا جتانا آپکو ضروری سمجھتے ہیں کہ دنیا کی اشیاء میں سے صرف اجسام ہی کو ہم لیکر انکا حدوث ثابت کرینگے۔ اور جب اجسام کا حادث ہونا ثابت ہو جائیگا تو اعراض کے حدوث میں بالکل کوئی اشتباہ نہ رہیگا۔ کیونکہ اجسام اور اعراض امکان میں دونوں برابر ہیں۔ اور جب ایک قسم کی ممکن چیزیں حادث ثابت ہو گئیں تو دوسری قسم کی ممکنات کا حدوث کیونکر ثابت نہ ہوگا نیز پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام اعراض کے محل ہیں اور اعراض کو ان میں حلول کا تعلق ہے تو جب محلوں کا حادث ہونا روز روشن کیطرح ظاہر ہو جائیگا تو حلول کردہ چیزوں کے حادث ہونے میں کونسا خفاء رہجائیگا۔

اب ہم اصل دلیل کیطرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب کے سب اجسام حادث ہیں کیونکہ یہ محل حوادث ہیں اور جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ خود حادث ہوتی ہے۔ نتیجہ ہوا۔ اجسام حادث ہیں۔

اس دلیل کے دو مقدمے ہیں (۱) اجسام محل حوادث ہیں (۲) جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔ ان دونوں مقدمات پر جرح ہو سکتی ہے۔ اسلئے ان دونوں کے اثبات کے لئے ہم کوشش کرتے ہیں پہلے مقدمہ (اجسام محل حوادث ہیں) کے ثبوت میں ہم اتنا کہدینا کافی سمجھتے ہیں کہ دنیا میں جسقدر اجسام ہیں انہیں سے بعض متحرک اور بعض ساکن ہیں۔ اور حرکت و سکون دونوں حوادث کے قبیل سے ہیں اسلئے اجسام محل حوادث ہیں۔

اسپر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حرکت اور سکون اعراض میں سے ہیں۔ اور اعراض کا نہ ہم وجود مانتے ہیں اور نہ حدوث۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بڑی بڑی ضخیم اور مبسوط کتابوں میں بہت طول سے اعراض کے وجود پر اعتراض اور انکے جوابات کی سلسلہ جنبانی کی گئی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس چھیڑ چھاڑ کا نتیجہ بجز تضییع اوقات کے اور کچھ نہیں۔ اعراض کا وجود نظریات میں سے نہیں ہے۔ تاکہ انکے وجود پر کافی بحث کی جاسکے۔ ہر ایک آدمی تکالیف۔ بیماریاں بھوک۔ پیاس۔ سردی۔ گرمی۔ خوشی۔ غم وغیرہ وغیرہ محسوس کرسکتا ہے۔ اور یہ بھی جانتا ہے کہ یہ سب چیزیں یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہیں۔ پہلے تکلیف ہوتی تو پھر راحت آجاتی ہے۔ ایک وقت بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں صحت یاب ہوجاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس دوسرے اعراض میں بھی حدوث کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ اِن تمام چیزوں کا نام اعراض ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض موجود بھی ہیں اور حادث بھی ہیں۔ یہ بات تو مطلق اعراض کے متعلق تھی۔ اب خاصکر حرکت وسکون کی موجودیت اور حدوث کی نسبت ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ (وہو ہذا)

ہمارا روئے سخن زیادہ تر فلاسفہ کی طرف ہے۔ اور یہ لوگ عالم کے اجسام کو دو قسم پر منقسم کرتے ہیں (۱) آسمان۔ اور (۲) عناصر اربعہ۔ یعنی پانی۔ مٹی آگ۔ ہوا۔ آسمانوں کی نسبت انکا یہ اعتقاد ہے کہ یہ ہمیشہ یعنی ازل سے اپنی اپنی وضع پر متحرک چلے آتے ہیں۔ انکی مجموعی حرکت قدیم ہے۔ اور حرکت کا ایک ایک فرد حادث ہے۔

اربعہ عناصر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلک قمر کے نیچے کی سطح کے اندر لیٹے ہوئے ہیں۔ اور یہ کہ ان سب کا مادہ ایک ہے اور ہے بھی قدیم۔ انکی صور اور اعراض سب حادث ہیں۔ مادہ پر انکا توارد ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبیعت پر حرارت کا غلبہ ہوجائے تو ہوا بنجاتا ہے

اور ہوا حرارت سے آگ بنجاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہوا کا پانی بنجانا۔ آگ کا
ہوا ہوجانا۔ پانی کا پتھر بنجانا۔ پتھر کا پانی بنجانا۔ وغیرہ وغیرہ۔ فلاسفہ کے نزدیک
مسلم ہے۔ فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار عنصروں کے ملنے سے کانیں۔ نباتات
اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت
وسکون موجود بھی ہے اور حادث بھی ہے۔ تقریر بالا سے کسیقدر آپکو معلوم
ہوگیا ہوگا کہ اجسام حرکت اور سکون کے محل ہیں اور حرکت وسکون انمیں
حلول کئے ہوئے ہے۔ مگر ہم صرف اسیقدر پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسپر مزید
روشنی ڈالنی چاہتے ہیں۔ کیونکہ ابھی تک یہ پہلو بہت تاریکی میں پڑا ہوا ہے،
ہر جسم یا متحرک ہے یا ساکن۔ اور حرکت وسکون دونوں حادث چیزیں
ہیں۔ حرکت کا حادث ہونا تو ایسی چیز ہے جو مشاہدہ سے معلوم ہوسکتی ہے
مگر سکون کی نسبت یہ بات دل میں کھٹکتی ہے کہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتدا سے
ساکن چلی آتی ہو۔ اسکو حرکت کرنے کی نوبت ہی نہ آئی ہو۔ اب اس چیز کا
سکون قدیم ہوگا۔ لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے غور کی جائے تو یہ شبہ فوراً
رفع ہوسکتا ہے۔ کیونکہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ اس ہمیشہ سکون
کی حالت میں رہنے والی چیز کا حرکت کرنا ممکن ہے یا محال ہے۔ دوسری
شق تو باطل ہے۔ کیونکہ ہر ایک جسم میں حرکت وسکون دونوں کی استعداد
ہوتی ہے۔ بعض جسموں کا ہمیشہ حرکت کرنا اور بعض کا ساکن رہنا محض خارجی
علتوں کی وجہ سے ہے۔ تو جب چیز مذکور کا حرکت کرنا ممکن ہوا تو یہ قاعدہ ہے
کہ ممکن وہ چیز ہوتی ہے جسکے وجود سے کوئی محال امر لازم نہ آئے۔ اب ہم
فرض کرتے ہیں کہ وہ چیز سکون کی حالت کو چھوڑکر متحرک ہوگئی ہے۔ تو جب
حالت سکون کو اس نے خیرباد کہدیا ہے تو معلوم ہوگیا کہ سکون بھی حادث
تھا۔ کیونکہ ہم آگے کسی موقعہ پر ثابت کردینگے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ معدوم
نہیں ہوسکتی۔ جیسے ازل سے وہ موجود چلی آتی ہے ویسے ہی ابد تک موجود رہتی ہے

اس تقریر پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ یہ سب کچھ تب ثابت ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ جسم اور حرکت و سکون میں باہم تغایر ہے۔ یعنی جسم اور چیز ہے اور اسکا حرکت کرنا یا ساکن رہنا اور شئے ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جسم متحرک ہے تو اس سے پایا جاتا ہے جسم اور چیز ہے اور حرکت ایک وصف ہے جو جسم کو عارض ہے ورنہ ہمارا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہوگا کہ یہ جسم متحرک نہیں۔ کیونکہ جب جسم اور حرکت میں اتحاد ہے تو حرکت کی نفی بعینہٖ جسم کی نفی ہونی چاہئے۔ سکون اور جسم کا باہم متغائر ہونا بھی اسی پر قیاس کر لو۔ الغرض جسم کا اور چیز ہونا اور حرکت کا اور شئے۔ یہ ایسا کھلا اور واضح امر ہے جو کسی دلیل کا محتاج نہیں۔ اسپر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جسم اور حرکت و سکون کی باہم مغایرت تو ہم نے تسلیم کر لی مگر ان دونوں وصفوں کا حدوث ہمارے نزدیک مسلّم نہیں۔ ممکن ہے کہ جسم متحرک کے اندر وصف حرکت ابتدا ہی سے چلی آتی ہو صرف اسکا ظہور اب ہوا ہو۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہم دلائل کے ذریعے ثابت کر سکتے ہیں کہ وصف حرکت کا ابتدا سے چلا آنا اور بعد میں اسکا ظاہر ہونا۔ یہ دونوں امر خلاف واقع ہیں۔ مگر ہم اس طول طویل قضیے کو چھیڑنا نہیں چاہتے۔ ہم معترض کی بات مان کر کہتے ہیں کہ وصف حرکت کا ظہور حادث ہے۔ بس صرف اسی سے اجسام کا محل حوادث ہونا ثابت ہو گیا۔ جیسے حرکت و سکون اجسام کی صفتیں ہیں ویسے ہی انکا جسموں میں ابتدا سے چلا آنا اور پھر کسی وقت انکا ظاہر ہونا بھی انکی بالواسطہ صفتیں ہیں۔ اور جیسے حرکت اور سکون کے حادث ہونے سے اجسام کا محل حوادث ہونا ثابت ہوتا ہے ویسے ہی ان دونوں صفات مذکورہ بالا کے حدوث سے انکا حدوث پایۂ ثبوت کو پہونچ سکتی ہے۔

ایک اور اعتراض بھی وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ حرکت کا حدوث قابل تسلیم نہیں۔ جب تک آپ اس امر کو ثابت نہ کر لیں کہ وصف حرکت کسی دوسرے جسم سے انتقال کر کے اس خاص جسم میں نہیں آئی۔ ممکن ہے کہ وصف حرکت قدیم ہو۔ اور خاص خاص وقتوں میں مختلف جسموں میں اسکا ورود ہو۔ یعنی ایک وقت میں مثلاً زید میں حرکت تھی۔ کچھ دیر بعد اس سے علیحدہ ہوئی اور اب عمرو میں آ گئی کسی وقت میں اس سے علیحدہ ہو کر بکر خالد وغیرہ میں جائے گی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اعراض اور اوصاف اپنے محلوں سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ ہر ایک عرض کا بقاء اور فناء محل کے بقاء اور فناء پر موقوف ہوتا ہے۔ مثلاً زید کے بالوں میں جو خاص سیاہی ہے اسمیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی وقت عمر کے بالوں میں جا چھپے۔ زید پر جب پیری کا زمانہ آئیگا تو اسکے بالوں کی سیاہی بالکل نیست و نابود ہو جائیگی۔ اس امر کے ثبوت پر بڑے بڑے باوقعت اور نامی گرامی علماء نے مختلف مقامات میں دلائل قائم کئے اور اپنی طرف سے اسکے ثبوت میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھا۔ مگر وہ اپنی اس غرض میں کامیاب نہ ہو سکے۔ کوئی ایسی زبردست اور نہایت مضبوط دلیل پیش نہ کر سکے جس سے مخالفین کے دانت توڑ ڈالے جاتے۔ اور وہ ہمیشہ کیلئے سر نہ اُٹھاتے۔ اس امر کے اثبات کے لئے ایک دلیل ہم پیش کرتے ہیں جو امید ہے کہ بہت مفید ثابت ہوگی۔ وھو ہذا۔

جن لوگوں کا اعراض کے انتقال کی طرف خیال گیا ہے ہماری سمجھ میں انکو عرض اور انتقال کے معنے سمجھنے میں سخت غلط فہمی ہوئی ہے۔ اگر ان چیزوں کی ماہیت کی تہ تک انکو پہنچنا نصیب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ ایسے دور از عقل امر کی نسبت زور لگاتے۔

انتقال کے معنے ہیں جسم کا ایک مکان کو چھوڑ کر دوسرے مکان میں چلا جانا

اسکی حقیقت دریافت کرنے میں ہمیں تین چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔ جسم کی ماہیت کو جاننا۔ مکان کا تصور کرنا جسم کو مکان سے جو خاص تعلق ہے اسکا معلوم کرنا۔ یہ تعلق جسم اور مکان دونوں سے جدا ہے۔ نہ اسکو جسم کی حقیقت کے ساتھ اتحاد ہے اور نہ مکان کے ساتھ عینیت۔ درحقیقت یہ جسم اور مکان کا مابہ الانتباط ہے جسکی وجہ سے ان دونوں میں ایک خاص ربط اور لگاؤ ہے۔

جیسے ہر ایک جسم کو مکان کی ضرورت ہے ویسے ہی ہر ایک عرض اور صفت کو محل کی ضرورت ہے۔ اور سرسری نظر سے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو نسبت جسم کو اپنے مکان کے ساتھ ہے وہی نسبت عرض کو اپنے محل کے ساتھ ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں کو یہ گمان ہو گیا کہ جیسے جسم باوجودیکہ اسکو اپنے مکان کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے مکان سے علیحدہ ہو کر دوسرے مکان میں جا سکتا ہے۔ ویسے ہی عرض کا اپنے ایک محل سے علیحدہ ہو کر دوسرے محل میں جانا درست ہے۔ پس انتقال اعراض کے قائلین کے اس قول کی بنا صرف اسی بات پر ہے۔

عرض کا جو تعلق محل کے ساتھ ہے اسکو جسم کے تعلق مکانی پر قیاس کرنا سراسر حماقت اور کم ظرفی ہے۔ آپکو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جسم کا تعلق مکانی جسم کی حقیقت سے مغائر ہے۔ اور عرض کا تعلق محلی اسکی حقیقت کا عین ہے۔ کیونکہ اگر اس تعلق کو جسم کے تعلق کی مانند عرض کی حقیقت سے جدا مانا جائے تو جیسے عرض کو اپنے محل کے ساتھ جو ایک خاص ربط اور تعلق ہے ویسے ہی اس تعلق کو عرض کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہوگا۔ اور جیسے اس تعلق کو عرض کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہے ویسے ہی اس تعلق کے تعلق کو تعلق کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہوگا۔ وعلیٰ ہذا۔

یہ تسلسل ہے جو محال ہونے کے علاوہ اس امر کو چاہتا ہے کہ جبتک غیر متناہی اعراض ایک وقت میں مجتمع نہ ہوں۔ تب تک کسی عرض کا پایا جانا ممکن نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ اگرچہ عرض کے تحقق کے لیئے محل کا ہونا ضروری ہے جیسے جسم کے لیئے مکان کا ہونا ضروری ہے۔ مگر ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

جو چیز کسی دوسری شئے کے لیئے لازم ہوتی ہے وہ دو طرح پر ہوتی ہے لازم ذاتی اور لازم عرضی۔ لازم ذاتی وہ ہوتا ہے کہ اگر وہ خارج یا ذہن میں موجود نہ ہو تو دوسری شئے (ملزوم) بھی موجود نہ ہو۔ جیسے دن کے واسطے سورج کا ہونا جب آسمان سے سورج غروب ہو جاتا ہے تو دن بھی اسکے ساتھ ہی رفو چکر ہو جاتا ہے۔ اور جب سورج افق شرقی سے نمودار ہوتا ہے تو دن بھی اسکے ساتھ ہی آجاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جب ذہن میں سورج کا ملاحظہ کیا جاتا ہے تو اسکے ساتھ ہی دن کا خیال بھی آجاتا ہے۔ لازم عرضی اسکے بالکل خلاف ہے۔

جسم کے لیئے مکان لازم عرضی ہے اور عرض کے لیئے محل لازم ذاتی ہے جسم کے لیئے مکان کا لازم عرضی ہونا اس وجہ سے ہے کہ پہلے ہم جسم کی ماہیت کو معلوم کرتے ہیں اور اسکے بعد مکان کی نسبت سوچتے ہیں کہ مکان کوئی واقعی اور مستقل حقیقت ہے یا محض ایک وہمی چیز ہے۔ آخر بڑے بڑے دلائل قائم کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ مکان بھی جسم کی طرح مستقل حقیقت رکھتا ہے۔ جسم کو ہم مشاہدہ سے دیکھ سکتے ہیں اور مکان کا خیال تک دل میں نہیں آتا۔ اسی لیئے جسم کے لیئے کسی خاص مکان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور اگر جسم ایک خاص مکان میں موجود نہ ہو تو اس سے اسکا بالکل معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔ زید اگر مسجد میں نہ ہوگا تو اسوقت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید مسجد میں نہیں۔ مگر یہ ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ مسجد میں موجود نہ ہونے سے وہ

بالکل ہی نیست و نابود ہو گیا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جسم کے لئے مکان لازم عرضی ہے۔ نہ لازم ذاتی۔

عرض کے لئے محل لازم ذاتی ہے۔ عرض بغیر خاص محل کے نہ خارج میں متحقق ہو سکتی ہے۔ اور نہ ذہن میں اسکا تصور آسکتا ہے۔ مثلاً زید کا طول یعنی لمبائی۔ زید کا طول خارج میں تب موجود ہوگا جب زید متحقق فی الخارج ہولیگا۔ اور ذہن میں بھی اسکا تصور جب ہی آسکتا ہے جو اسکے ساتھ زید کا تصور کر لیا جائے۔ زید کے مرنے سے اسکے طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

زید کے طول کے لئے بغیر زید کے نہ خارج میں استقلال ہے اور نہ ذہن میں۔ اسکا موجود ہونا بدون اس اختصاص کے جو اسکو زید کے ساتھ ہے محال ہے۔ اب اگر یہ مانا جائے کہ زید کے طول کا زید سے علیحدہ ہونا ممکن ہے تو اسکی علیحدگی اختصاص مذکور کے رفع ہو جانے کو مستلزم ہوگی۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اختصاص کے رفع ہو جانے پر طول کا ہی خاتمہ ہو جاتا ہے پس ثابت ہوا کہ اعراض کا اپنے محلوں سے علیحدہ ہو جانا محال ہے۔

ابتک تو ہم نے اپنی دلیل کے پہلے مقدمہ کے اثبات پر زور دیا ہے اور ہمارے مخالفین فلاسفہ کسی حد تک اس بات کو مانتے بھی ہیں۔ مگر اب ہم دلیل کے دوسرے مقدمہ کی طرف جانا چاہتے ہیں یعنے یہ ثابت کرتے ہیں کہ دنیا چونکہ محل حوادث ہے اسلئے یہ خود بھی حادث ہے۔

اگر عالم کو جو حوادث کا محل ہے قدیم مانا جائے تو اسکے ساتھ ہی آسمان کے دورات بھی غیر متناہی تسلیم کرنے پڑینگے۔ لیکن آسمان کے دورات کی عدم تناہی کی بنار پر تین محال امر لازم آتے ہیں۔ (۱) آسمان کے دورات اگر غیر متناہی ہیں تو آج سے پہلے کے دورات کے متعلق یقیناً یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ گذر ہی ہو چکی ہیں۔ کیونکہ زمانہ ماضی میں جو چیز ہوتی ہے زمانہ حال کی نسبت اسے یہ کہنا کہ یہ گذر چکی ہے بالکل درست ہوتا ہے۔ تو جب وہ غیر متناہی ہی ہیں۔ اور

پورے ہو چکے کا [illegible] بھی اُنپر صادق آتا ہے تو گویا وہ غیر متناہی بھی ہوئے
اور متناہی بھی ہوئے اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔

(۲) آسمان کے غیر متناہی دورے چونکہ عدد کی حقیقت سے باہر نہیں
اسلیئے وہ جفت ہونگے یا طاق۔ اور یا دونوں کے علاوہ کوئی اور چیز ہونگے
یا دونوں یعنے جفت بھی ہونگے اور طاق بھی۔ پچھلی دو شقیں تو باطل ہیں کیونکہ
جفت وہ عدد ہوتا ہے جو دو یا کئی ایک برابر حصوں پر منقسم ہو سکے جیسے
دس۔ اب دس دو پر تقسیم کرنے سے پانچ پانچ کے دو عددوں پر منقسم ہو سکتا ہے
اور طاق وہ ہوتا ہے جو جفت کے خلاف ہو۔ یعنے برابر حصوں پر منقسم نہ ہوسکے
جیسے نو۔ سو ہر ایک عدد یا برابر حصوں پر منقسم ہوگا یا نہ ہوگا۔ یا یوں کہئے
ہر ایک عدد یا جفت ہوگا یا طاق۔ مگر یہ ہرگز نہیں ہوسکتا کہ کوئی ایسا عدد
بھی ہو جو نہ جفت ہو نہ طاق۔ یا جفت اور طاق دونوں ہو۔ ورنہ پہلی صورت
میں اجتماع النقیضین کا قول کرنا پڑیگا۔

انکا جفت ہونا بھی غلط ہے۔ کیونکہ جو عدد جفت ہوتا ہے اسمیں صرف
ایک عدد کی کمی ہوتی ہے۔ اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ عدد طاق ہو جاتا ہے
مگر جب آسمان کے دورے غیر متناہی ہیں تو اسمیں ایک کی کمی کیا معنے۔

انکا طاق ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ طاق میں بھی صرف ایک کی کمی
ہوتی ہے۔ اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو طاق جفت ہو جاتا ہے۔ لیکن جب
دورے غیر متناہی ہیں تو ان میں سے ایک کیونکر کم ہو سکتا ہے۔ سو جب
آسمان کے دورے عدم تناہی کی صورت پر نہ جفت ہو سکتے ہیں اور
نہ طاق۔ اور نہ ان سے باہر نکل سکتے ہیں اور نہ کسی اور عدد کا وجود
انپر صادق آسکتا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ یہ متناہی ہیں۔

(۳) اگر آسمان کے دورے غیر متناہی ہوں تو یہ ماننا پڑیگا کہ وہ عدد
غیر متناہی بھی ہیں اور [illegible]

جب دونوں عدد عدم تناہی میں برابر ہیں تو انکا ایک دوسرے سے کم و بیشی ہونا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ عدد کم وہ ہوتا ہے جسمیں بہ نسبت زائد کے کچھ کمی ہو۔ اور اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ دونوں برابر ہو جاتے ہیں۔ مگر جب عدد کم غیر متناہی ہے تو اسمیں کمی کیا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر دورے غیر متناہی ہوں تو دو غیر متناہی عددوں کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا کیونکر لازم آتا ہے۔ سو دیکھئے اور غور سے سنئے۔

تمام فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ زحل تیس سال کے بعد ایک دورہ کرتا ہے اور شمس ہر سال میں ایک دورہ کرتا ہے۔ سو اگر تیس سال کے بعد زحل کے دوروں کو شمس کے دوروں سے نسبت لگائی جائے تو زحل کے دورے شمس کے دوروں کے تیسویں حصہ پر برآمد ہونگے۔ کیونکہ تیس سال میں زحل نے صرف ایک دورہ کیا ہے اور شمس تیس دورے کر چکا ہے۔ اور ایک تیس کا تیسواں حصہ ہوتا ہے۔ اور ساٹھ سال کو زحل کے صرف دو دورے ہونگے۔ اور شمس کے دوروں کی تعداد ساٹھ تک پہونچ جائے گی۔ علی ہذا القیاس قمر ان لوگوں کے نزدیک بارہ ماہ میں بارہ دورے کرتا ہے۔ سو سال کے بعد شمس کے دوروں کو قمر کے دوروں سے نسبت لگانے سے شمس کے دورے قمر کے دوروں کا بارہواں حصہ برآمد ہونگے۔ اب دیکھ لیجئے۔ زحل شمس اور قمر کے دورے غیر متناہی بھی ہیں اور شمس کے دورے زحل کے دوروں سے اور قمر کے دورے شمس کے دوروں سے کئی حصے زائد بھی ہیں۔

اس جگہ پر ایک یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک خدا کے مقدورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں۔ حالانکہ خدا کے معلومات بہ نسبت مقدورات کے زائد ہیں۔ کیونکہ خدا کی ذات قدیمہ اسکی صفات قدیمہ

شریک الباری یا اجتماع النقیضین اور ارتفاع النقیضین وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسی چیزیں ہیں جو خدا کو معلوم ہیں مگر انکے پیدا کرنے پر خدا کو مطلق قدرت نہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم خدا کے معلومات کو غیر متناہی کہتے ہیں وہاں خدا کے مقدورات کو غیر متناہی کہنے سے ہمارا وہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا جو معلومات کو غیر متناہی کہنے سے ہے۔ بلکہ مقدورات کو غیر متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جسکی وجہ سے خدا دنیا کی مختلف چیزوں کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور وہ ایسی صفت ہے جسکی وجہ سے خدا میں یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ اسکی ایجادی قدرت کسی حد پر ٹھہر جائے۔ اور آگے مخلوقات کے ایجاد پر اسکو قدرت نہ رہے۔

ہمارا یہ کہنا کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جسکی وجہ سے وہ ایجاد پر قدرت رکھتا ہے نہ اس امر کیطرف مشعر ہے کہ یہاں بہت سی غیر متناہی چیزیں ہیں۔ اور نہ ہی اس میں سے یہ پایا جاتا ہے کہ وہ متناہی ہیں۔

جن لوگوں نے ہمارے اس لفظ مقدورات اللہ تعالی ومعلوماتہ غیر متناہیۃ سے خدا کی مقدورات کا غیر متناہی ہونا سمجھ لیا ہے زیادہ تر انکی غلطی کی بنا مقدورات اور معلومات کے تشابہ لفظی پر ہے۔ چونکہ یہ دونوں الفاظ جمع مونث سالم کے صیغے ہونے میں برابر تھے اسلئے انکو یہ مغالطہ لگا مگر یہ قاعدہ ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں نہ معانی الفاظ کے۔

دعویٰ نمبر ۲ دوسرا

۲۔ کائنات عالم کے لئے جو سبب اور خالق (خداوند تعالی) ہم نے ثابت کیا ہے اسکا قدیم ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر وہ حادث ہے تو اسکے لئے کسی اور خالق کا وجود ماننا پڑے گا۔ اور اگر وہ بھی حادث ہے تو اسکے لئے اور خالق تلاش کرنا پڑے گا۔ علی ہذا القیاس اگر یہی سلسلہ

الیٰ غیر النہایۃ چلا گیا تو تسلسل کا وجود لازم آئیگا جو محال ہے۔ اور اگر یہ سلسلہ کسی ایسے خالق پر ختم ہو گیا جو قدیم ہے اور اسکے آگے اَور کوئی خالق تجویز نہیں ہو سکتا تو کائنات عالم کا خالق (خداوند کریم) بھی وہی ہو گا جسپر یہ سلسلہ منقطع ہوا ہے۔ اور راستہ میں جو جو اسباب نظر آتے ہیں وہ سب کے سب وسائل اور وسائط کے درجہ میں ہونگے اَور بس۔

خدا کو قدیم کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہے کہ اسکے وجود سے پہلے نیستی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے اسکا وجود چلا آیا ہے۔ جہانتک ہمارا امکان ہے ہم نظر دوڑاتے ہیں مگر اس سے بھی آگے خدا کا وجود تھا۔ سو اب یہ سوال ہرگز نہ وارد ہو سکیگا کہ قدیم کے ساتھ قِدم کی صفت بھی آپ ثابت کر رہے ہیں تو جیسے خدا کی ذات قدیم ہے ویسے ہی یہ صفت بھی قدیم ہو گی۔ اور جیسے خدا کے قدیم ہونے کے لئے قدم کی صفت کی ضرورت ہے ویسے ہی اس صفت کے قدیم ہونے کے لئے ایک اَور صفت قدم کی ضرورت ہو گی وَھَلُمَّ جَرًّا اور تسلسل ہے جو محال ہے۔

تیسرا دعویٰ

۳۔ جیسے کائنات عالم کا خالق ازلی اور قدیم ہے ویسے ہی اسکے واسطے ابدی ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ ایسا ہونا چاہیئے کہ اسکے لئے کبھی فنا، اور اسکے وجود کے لئے کبھی زوال نہ ہو۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر اسپر زوال کا عائد ہونا جائز ہوا تو جیسے ایک معدوم شے کے وجود کے واسطے سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوتا ہے ویسے ہی اسکے وجود کے زوال کے لئے بھی کسی سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں خالق کے وجود کا زوال ایک حادث چیز ہے اور ہر حادث کے لئے کسی مرجح کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اب مرجح یا فاعل ہو گا یا زوال کی

یا خالق کے وجود کے شرائط میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا۔ مرجح کا فاعل ہونا ناجائز ہے۔ کیونکہ فاعل اس چیز کو پیدا کر سکتا ہے اور اسکے فعل کا ثمرہ وہی شے ہو سکتی ہے جو مستقل ہستی رکھتی ہو۔ اور اسکے وجود پر مختلف قسم کے آثار مرتب ہو سکیں۔ یا یوں کہئے کہ اس پر شے کا لفظ بولا جا سکتا ہو۔ مگر یہاں پر فاعل کے فعل کا ثمرہ خالق کا عدم ہے جو لا شے ہے۔ معتزلہ کے نزدیک اگرچہ معدوم پر بھی شے کا لفظ بولا جا سکتا ہے مگر ایسی شے انکے نزدیک بھی ثمرہ قدرت نہیں بن سکتی۔ اگر فاعل کی نسبت پوچھا جائے کہ ھل فعل الفاعل شیئا کیا فاعل نے کوئی شے پیدا کی۔ تو اسکے جواب میں یہی کہنا پڑیگا مافعل شیئا کسی شے کو پیدا نہیں کیا۔ اگر خالق کے زوال کا مرجح اسکی ضد قرار دیجائے تو وہ دو باتوں سے خالی نہ ہوگی۔ حادث ہوگی یا قدیم۔ اگر حادث ہوئی تو ایک قدیم شے (خالق) کے زوال کا سبب کہلانے کی کیونکر مستحق ہوگی۔ اور اگر قدیم ہوئی تو اسکی کیا وجہ ہے کہ ازل سے یہ چیز خالق کے ساتھ چلی آئی ہے۔ مگر پہلے کبھی اس نے اسکے نیست و نابود کرنے کا قصد نہیں کیا اور اب اسکی بیخکنی کے درپے ہو گئی۔

خالق کے وجود کی شرطوں میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا بھی خالق کے زوال کا مرجح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ شرط اگر حادث ہے تو حادث چیز قدیم (خالق) کے لئے علت کیونکر ہو سکتی ہے اور اگر اسے قدیم مانا جائے تو جو شخص قدیم چیز کی معدومیت کو محال قرار دیتا ہے وہ اس شرط قدیم کے زوال کو کیوں تسلیم کریگا۔

سو جب خالق کے زوال کا مرجح ان تین چیزوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ خالق جیسا ازلی ہے ویسا ہی ابدی بھی ہے۔

چوتھا دعویٰ

۴- کائنات عالم کا خالق جیسا ازلی و ابدی ہے ویسا نہ وہ جوہر ہے اور نہ اسکو کسی مکان کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ قدیم ہے۔ اب اگر اسکا کسی مکان کے ساتھ تعلق ہو تو اسکو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اپنے مکان میں سے حرکت کرکے کسی اور مکان کی طرف چلا گیا ہے یا اپنے مکان میں ساکن ہے۔ الغرض اس صورت میں حرکت یا سکون کے ساتھ اسکو موصوفیت کا رابطہ ہوگا اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں ہیں۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حادثات کا محل بھی حادث ہوتا ہے لہذا خالق حادث ہوگا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ متکلّمین ان لوگوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں جو جوہر کے لفظ کو خداوند تعالےٰ پر بولتے ہیں۔ اور اسکے ساتھ ہی اسکو احتیاج الی المکان سے مقدس اور مبرّا سمجھتے ہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ کا خدا تعالےٰ پر اطلاق کرنا اگرچہ عقل کے نزدیک کوئی مستہجن امر نہیں مگر ہمکو ایسے اطلاقات سے دو چیزیں روکتی ہیں۔ لغت اور شرع۔

لغت تو اسلئے کہ مثلاً جوہر کو خدا پر اطلاق کرتے وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہ نسبت خداوند کریم کے حقیقت ہے یا استعارہ۔ حقیقت تو صراحۃً باطل ہے۔ اور استعارہ بھی اسلئے ناجائز ہے کہ مشبّہ میں بہ نسبت مشبّہ بہ کے وجہ شبہ کی جہت غالب ہوتی ہے۔ تو جب خدا میں (جو مشبّہ ہے) بہ نسبت مشبّہ بہ کے وجہ شبہ کی کمی ہوئی تو اسکی ذات اقدس میں بڑا بھاری نقص لازم آئیگا۔

اور شرع اسلئے کہ شرع کا یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ جن جن لفظوں کو خدا

اطلاق کرنے کی ہمیں اجازت دی گئی ہے۔ انکے بغیر کسی دوسرے لفظ کا
خدا پر اطلاق کرنا ناجائز ہے۔ اسی واسطے شرع کی اصطلاح میں خدا تعالیٰ
کے جسقدر ذاتی اور صفاتی اسماء ہیں انکا نام اسماء توقیفی قرار پایا ہے۔

پانچواں دعویٰ

۵۔ خدا تعالیٰ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم کی ترکیب ایسے دو جوہروں کے ملنے سے
ہوتی ہے جنکو ایک دوسرے کیطرف احتیاج اور انمیں ایک خاص تعلق و
ربط ہو۔ تو جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند تعالیٰ جوہر نہیں تو جسم کیسے
ہو سکے گا کیونکہ جسپر جسم صادق آتا ہے اسپر پہلے جوہر کا اطلاق ہوتا ہے
وجہ اسکی یہ ہے جوہر کا مفہوم جسم سے کسیقدر وسیع ہے اور یہ قاعدہ ہے
کہ جو مفہوم وسیع اور عام ہوتا ہے وہ خاص کے سب افراد پر بھی بولا جاتا ہے
اور علاوہ انکے اور بھی کئی ایک افراد پر اسکا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔
اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں خداوند کریم کو جسم کے لفظ سے پکارتا
ہے اور اس اطلاق میں جسم کے حقیقی معنے اسکے ذہن میں نہیں ہوتے تو
عقل کے نزدیک اس میں کوئی قباحت نہیں۔ ہاں لغت اور شرع میں
یہ فعل بالکل ناجائز ہوگا۔ نیز اگر خداوند کریم جسم ہوا تو کسی خاص شکل اور مقدار
میں ہوگا۔ اور جس شکل اور مقدار میں ہوگا اگر خارجی امور سے قطع نظر کیجائے
تو اس سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی اسکا ممکن ہے۔ تو اب اسکو خاص شکل اور
مقدار دینے کے لئے کوئی مرجح ضرور ہوگا۔ جس نے اسکو خاص انداز پر پیدا
کیا ہے۔ تو اب خدا مخلوق ہوگا نہ خالق۔

چھٹا دعویٰ

۶۔ کائنات عالم کا خالق عرض بھی نہیں۔ کیونکہ عرض ہماری اصطلاح

ہیں وہ چیز ہوتی ہے جو اپنے موجود ہونے میں دوسری چیز کی محتاج ہو۔ وہ چیز یا جسم ہوگی یا جوہر۔ اور یہ دونوں حادث چیزیں ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر محل حادث ہو تو اسمیں حلول کردہ چیز بھی حادث ہوتی ہے۔ لہذا خلاق عالم بھی حادث ہوا۔ حالانکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ یہ قدیم اور ازلی وابدی ہے۔

اگر کوئی عرض سے یہ مراد لے کہ وہ ایسی صفت کا نام ہے جو دوسری چیز کی محتاج تو ہو مگر دوسری چیز مکان اور جہات کی تقیید سے منزہ اور مقدس ہو تو ایسے عرض کے وجود سے ہم بھی منکر نہیں۔ کیونکہ خدا کی صفات اسی قبیل میں سے ہیں۔ مگر نزاع اسمیں ہے کہ صانع اور خالق کہلانیکا استحقاق وہ ذات رکھتی ہے جو ان صفات کی موصوف ہے یا صفات۔

جب ہم کہتے ہیں کہ صانع اور خالق صفت نہیں۔ تو اس کہنے سے ہماری غرض یہ ہوتی ہے کہ صانعیت اور خالقیت یہ دونوں صفتیں اُس ذات کی طرف منسوب ہیں جسکے ساتھ جملہ صفات قائم ہیں یا نہ اسکی صفات کی طرف جیسے ہم کہتے ہیں کہ بڑہئی عرض اور صفت نہیں تو اس وقت ہماری یہ غرض ہوتی ہے کہ نجاریت بڑھئی کی طرف منسوب ہے نہ اسکی صفات کی طرف یا یوں کہئے کہ بڑھئی وہ خود ہے نہ اسکی صفات۔

اگر کوئی شخص ان دو مذکورہ بالا معانی کے بغیر عرض کا کوئی اور معنے لیکر اسکو خدا پر اطلاق کرتا ہے تو اسکو لغت اور شرع جواب دیگی۔ عقل کے نزدیک یہ کوئی محال امر نہیں۔

ساتواں دعویٰ

۷۔ خدا نہ اوپر ہے نہ نیچے۔ نہ دائیں نہ بائیں۔ نہ آگے ہے نہ پیچھے۔ الغرض جہات ستہ میں سے کسی جہت کے ساتھ اسکو اختصاص اور تعلق نہیں۔ جہات ستہ یہ ہیں۔ اوپر۔ نیچے۔ دائیں۔ بائیں۔ آگے۔ پیچھے

عربی زبان میں انکے یہ نام ہیں - فوق - تحت - یمین - شمال - قدام - خلف
جہت اور اختصاص کے معنے سمجھ لینے سے ہر ایک آدمی کو کامل یقین ہوجاتا ہے
کہ جہات ستہ کے ساتھ مناسبت اور تعلق لا محالہ صرف اجسام اور اعراض
ہی کے ساتھ خاص ہے - جو ذات جسمیت اور عرضیت سے بالاتر ہو -
اسکو ان میں سے کسی جہت سے کوئی سروکار نہیں -

اصل بات یہ ہے کہ جہات کی تقیید میں وہی شئے آسکتی ہے جو کسی
خاص مکان کی متمنی ہو - ہر ایک چیز جو کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہوتی
ہے پہلے مکان کا لحاظ کرلیا جاتا ہے - اور پھر اسکی خصوصیت کا ادراک
ہوسکتا ہے -

کسی چیز کے اوپر ہونیکا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ ایسے مکان میں ہے
جو سر کی جانب ہے - اور نیچے ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ ایسے مکان میں ہے
جو پاؤں کی جانب ہے - علیٰ ہذا القیاس دائیں یا بائیں جانب ہونا - آگے ہونا
یا پیچھے ہونا - تو اب ہر ایک چیز کے کسی جہت میں ہونے کے یہ معنے ہوئے کہ وہ
کسی مکان میں ہے مگر کسی اور خصوصیت کو لئے ہوئے -

کسی شئے کا متحقق فی الجہت ہونا دو طرح پر متصور ہوسکتا ہے - ایک یہ کہ
اسکو جہت کے ساتھ ایسا ربط ہو کہ اسکے بغیر اسکا تحقق محال ہو - یہ بات
جوہر میں پائی جاتی ہے - کیونکہ اسکی سرشت اور جبلت میں یہ بات داخل
ہے کہ جب ہستی کا لباس پہنے تو اوپر ہو یا نیچے - دائیں جانب ہو یا بائیں -
آگے ہو یا پیچھے - دوسرے یہ کہ کسی اور چیز کے ذریعہ سے جہت میں اسکا
پایا جانا ہو جیسے اعراض - انکی بھی نسبت جہات کیطرف کی جاسکتی ہے
مگر اسلئے کہ یہ جواہر میں حلول کئے ہوتی ہیں - اور وہ کسی نہ کسی جہت بغیر
متحقق نہیں ہوسکتے -

اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ ایسی نہیں جو جواہر کو

انکے ساتھ ہے۔ جواہر کو انکے ساتھ جو تعلق ہے وہ انکا ذاتی مقتضے ہے۔ اور اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ محض عارضی طور پر ہے۔

جب جہت کے ساتھ منسوب ہونے کی ہر دو صورتیں آپ کے ذہن نشین ہوگئیں۔ اور یہ بھی آپ کو معلوم ہوگیا کہ پہلی صورت صرف جواہر ہی کے ساتھ خاص ہے اور دوسری محض اعراض ہی میں پائی جاتی ہے۔ تو اب آپ نہایت آسانی سے اس نتیجہ پر پہونچ سکتے ہیں کہ خداوند تعالی کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ یہ پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ خدا نہ جوہر ہے اور نہ عرض۔ اور کسی جہت کے ساتھ منسوب ہونا۔ یہ صرف جواہر اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی یوں کہے کہ خداوند تعالے کو جہت کے ساتھ منسوب کرنیکے معنے کچھ اور ہیں جنکے رو سے ہم اسکے لئے کوئی نہ کوئی جہت مقرر کرسکتے ہیں تو اسکے جواب میں ہم یوں کہینگے کہ جواہر اور اعراض میں جو طریقہ جہت کے ساتھ منسوب کرنیکا ہے اگر اسی قسم کی منسوبیت کے خداوند کریم میں آپ قائل ہیں اور جس طرز کی انکے لئے جہات مقرر ہیں اسی طرز پر آپ بھی اسکے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو اسکے تسلیم کرنے کے لئے ہم ہرگز تیار نہیں کیونکہ اس قسم کی جہات کا مقرر ہونا صرف جواہر اور اعراض کے لئے ہے فقط اور اگر اسکے علاوہ کسی اور معنے کے لحاظ سے آپ اسکے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو جبتک آپ اسکو بیان نہ کریں ہم اسپر رائے زنی نہیں کرسکتے ہاں اگر آپکی مراد جہت سے قدرت اور علم ہے اور آپ کے نزدیک اسکے لئے کسی جہت کے مقرر ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ ہر ایک امر پر قادر اور ہر ایک چیز کا عالم ہے تو اس بات میں ہم آپ کے ساتھ متفق ہیں۔

اگر یہ مذموم طریقہ اختیار کیا جائے کہ لفظ کے حقیقی اور اصلی معنے چھوڑکر جو کچھ جی میں آیا اس میں سے مراد لے لیا۔ اور جب کسی ایک معنے کی کسی نے تردید

کی تو جھٹ پٹ کہدیا کہ میری مراد کچھ اور تھی تو اسکا علاج ہمارے پاس کوئی نہیں۔

ایک اور دلیل بھی ہمارے پاس ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ خدا تعالے کے لئے کوئی جہت مقرر نہیں۔ وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو یہ ظاہر ہے کہ منجملہ جہات ستہ کے کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہوگا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان جملہ جہات کو اسکی ذات کے ساتھ برابر نسبت ہے تو اب خدا تعالے کا کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہونا واجب بالذات نہ ہوگا۔ بلکہ ممکن ہوگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے لئے سبب اور مرجّح کا ہونا ضروری ہے۔ سو اب یہاں بھی کوئی سبب اور مرجّح ضرور ماننا پڑیگا جو خدا کے لئے کسی ایک جہت کو مقرر کردے۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ خدا تعالے اپنی جہت کے تقرر میں کسی غیر کا محتاج ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جو چیز کسی بات میں کسی اور کی محتاج ہو وہ قدیم نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ قدیم کہلانے کی وہی چیز مستحق ہوسکتی ہے جو تمام وجوہات میں واجب الوجود یعنے کسیکی محتاج نہ ہو حالانکہ پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ خدا تعالے قدیم ہے۔

اگر سوال کیا جائے کہ ممکن ہے کہ خدا کے لئے جہت فوق مقرر ہو۔ جو اشرف الجہات ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ فوق۔ تحت وغیرہ جہات اُسوقت مقرر ہوئی ہیں جب سے خدا تعالے نے عالم دنیا کو اس ترتیب مخصوص پر پیدا کیا ہے۔ پیدائش دنیا سے پہلے نہ فوق تھا نہ تحت نہ یمین نہ شمال نہ قدام نہ خلف۔ الغرض کوئی جہت نہ تھی۔ کیونکہ مثلاً فوق اور تحت میں سر اور پاؤں کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ تو جب سر پاؤں والے ہی مفقود تھے تو فوق اور تحت کہاں۔

ایک اور دلیل سے بھی ثابت ہوسکتا ہے کہ خدا کے لئے کوئی جہت مقرر نہیں ہوسکتی۔ وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو خواہ مخواہ کسی جسم سے

محاذی ہوگا اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شئے کسی جسم سے محاذی ہو وہ حجم میں جسم سے بڑی ہوتی ہے یا اس سے کم یا مساوی۔ اور کمی بیشی اور مساوات کے ساتھ وہی چیز موصوف ہو سکتی ہے جو کسی خاص مقدار اور اندازہ پر ہو۔ سو خدا تعالےٰ بھی کسی خاص مقدار اور حجم پر ہوگا۔ مگر اسکے ساتھ ہی خدا تعالیٰ کا اپنے مقدار خاص سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی ممکن ہے تو ایسے خدا کا اسکے خاص مقدار اور اندازہ پر ہونے کے لئے کسی مخصص اور مرجح کو تلاش کرنا پڑیگا۔ اچھا خدا ہوا جو اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپکی تقریر سے پایا جاتا ہے کہ جو چیز کسی جہت میں رہکر موجود ہوتی ہے وہ ضرور ہی مقداری ہوتی ہے۔ اور آپ پہلے لکھ آئے ہیں کہ اعراض بھی جہات کیطرف منسوب ہوتی ہیں۔ تو لازم آیا کہ اعراض بھی مقداری چیزیں ہیں۔ حالانکہ مقداری ہونا صرف اجسام ہی کا خاصہ ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم نے اعراض کو جہات کیطرف منسوب ہونے والی چیزیں کہا ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ اعراض کا جہات کیطرف منسوب ہونا عارضی طور پر ہے۔ سو جیسے جہات کی طرف انکی منسوبیت عارضی ہے ویسے ہی انکے عارضی طور پر مقداریت کو تسلیم کرنے میں بھی ہمیں کوئی عذر نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ دس اعراض دس جواہر میں ہی حلول کر سکتی ہیں۔ بیس میں نہیں۔ سو جیسے جواہر پر دس کا لفظ بولا جا سکتا ہے ویسے اعراض پر بھی اسکا اطلاق درست ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جواہر پر اس لفظ کا اطلاق ذاتی طور پر ہے اور اعراض پر عارضی۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالےٰ جہت فوق میں استقامت پذیر نہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ جب خدا سے کوئی دعا مانگی جاتی ہے تو ہاتھ اور منہ اوپر کو اٹھا کر مانگی جاتی ہے۔ نیز حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ایک لونڈی کو آزاد

کرنا چاہا اور اسکے ایمان کی بابت استفسار کرتے ہوئے اس سے پوچھا کہ
اَیْنَ اللّٰہُ خدا کہاں ہے۔ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو آپ نے
فرمایا اِنَّھَا مُؤْمِنَۃٌ بیشک یہ مومنہ ہے۔ اگر خدا تعالےٰ آسمان پر نہ ہوتا تو
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم آسمان کیطرف اشارہ کرنے پر اسکے ایمان
کی تصدیق کیوں کرتے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ سوال بعینہٖ ایسا ہے جیسا کوئی یہ کہے
کہ جب خدا تعالےٰ کعبہ میں موجود نہیں تو ہم حج کرنے کیوں جاتے ہیں نمازیں
روبقبلہ کیوں ہوتے ہیں۔ اور جب خدا زمین میں نہیں تو اسپر سجدے کیوں
کرتے ہیں۔ اور نہایت عجز و انکساری سے ماتھے کیوں رگڑتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ہر ایک امر میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہوتا
ہے۔ دنیا کے کاموں میں سے کوئی کام جب اسمیں ترتیب نہیں تو وہ کام بالکل
مقبولیت کی نظر سے گرا ہوا ہوگا۔ نماز چونکہ دین کے کاموں میں سے نہایت
اہمیت رکھتی ہے اور سب سے زیادہ ضروری ہے۔ لہذا اسمیں بھی کسی خاص
ترتیب کی پابندی ضرور ہونی چاہیئے۔ اگر نماز میں عام اجازت ہو کہ جدھر چاہو
منہ کر لو۔ اور کوئی مشرق کیطرف منہ کر کے کھڑا ہو جائے کوئی مغرب کو کوئی
جنوب کو رخ کئے نماز گذار رہا ہو کوئی شمال کی جانب ہاتھ باندھے کھڑا ہو۔
تو یہ نماز کیسی بری معلوم ہوگی۔ ہر کوئی یہی کہیگا کہ یہ عظیم الشان دینی کام
اور یہ اسکی بے ترتیبی۔ نماز میں روبقبلہ ہونے کی اصلی غرض یہ ہے کہ مسلمانوں
کے دلوں میں یکجہتی پیدا ہو۔ اور اس سے انکے نورعرفان اور خلوص محبت
اور روحانیت میں ایک حد تک ترقی ہو۔ نیز جب جملہ جہات اس بات
میں برابر ہیں کہ انمیں سے جسکی طرف رخ کر کے ہم نماز ادا کریں ادا کر سکتے ہیں
تو خدا تعالےٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار قائم رکھنے کے لئے
کعبہ والی سمت کو ہمارے لئے مقرر کر دیا ہے اور اسکی بزرگی و عظمت ظاہر

کرنے کے لئے اسکو اپنی طرف منسوب کرکے "بیت اللہ" کا لفظ اسپر اطلاق کردیا۔

الغرض جیسے روبقبلہ ہونے میں صدہا حکمتیں ہیں۔ ویسے ہی دعا مانگنے کے وقت آسمان کیطرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا بھی خالی از حکمت نہیں اسکی ایک ظاہری وجہ یہ ہے کہ جیسے کعبہ نماز کا قبلہ ہے ویسے آسمان دعا کا قبلہ ہے۔ اور خدا تعالیٰ نماز اور دعا ان دونوں صورتوں میں کعبہ یا آسمان میں موجود ہونے سے پاک اور منزہ ہے۔

نماز کی حالت میں سربسجود ہونا۔ اپنی پیشانی کو نہایت حقارت و تذلیل کی صورت میں خدا تعالےٰ کے آگے رکھدینا اور دعا مانگنے کے وقت آسمان کیطرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا ایک ایسی باریک حکمت بھی ہے جو اسرار ملکوتی میں سے ایک بھید اور معارف اور عجائبات باطنی کا سرچشمہ ہے وہ یہ کہ انسان کی ابدی نجات کا دارمدار اس بات پر ہے کہ خدا کے آگے نہایت انکساری اور فروتنی سے اپنے آپ کو پیش کیا جائے اور اسکی تعظیم کی یہ حد ہو کہ بغیر اسکے کوئی چیز نظر نہ آئے اور تعظیم انکساری فروتنی اپنے آپ کو ہیچ سمجھنا۔ یہ سارے دل کے افعال ہیں۔ قوت عقلیہ اور اعضاء یہ سب اسکے آلات و اسباب ہیں۔ دل اور اعضاء میں کچھ ایسا باہم ربط ہے کہ اعضاء کے متعلق جو جو خدا کی عبادت کے کام ہیں انکو باربار عمل میں لانے سے دل پر ایک خاص اثر پڑتا ہے۔ اور دل میں جوں جوں روحانیت کے اصول قرار پذیر ہوتے جاتے ہیں۔ اعضاء میں صفائی اور درستی کا نور جھلکنے لگتا ہے تو جب انسان کی پیدائش کا مقصود بالذات یہ امر ہے کہ اپنی ہستی کو پہچانے اور یہ معلوم کرے کہ خدا تعالےٰ کی عظمت اور جاہ و جلال کے آگے یہ ایک ذرۂ بے مقدار کی حیثیت بھی نہیں رکھتا۔ وہ محض نورانی چیز ہے اور اسکی پیدائش خاک سے ہے۔ لہذا انسان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اپنے چہرہ کو جو تمام اعضا

ہیں سے خاص شرف رکھتا ہے زمین پر رکھے تاکہ اسکا بدن غرض الغرض اسکی ہر ایک چیز خدا کی طرف جھک جائے۔

تعظیم دو طرح پر ہوتی ہے۔ دل کی تعظیم اور اعضاء کی تعظیم۔ دل کی تعظیم کا طریق یہ ہے کہ دل میں خدا تعالےٰ کی توحید کا پورا پورا اعتقاد ہو اور دل کے ذریعہ خدا کے علو مرتبہ کی طرف اشارہ کیا جائے۔

اعضاء کی تعظیم کی صورت یہ ہے کہ انکے ذریعہ اس جہت کیطرف اشارہ کیا جائے کہ جو منجملہ اور جہات کے ایک خاص اہمیت اور شرف رکھتی ہو۔ اور وہ جہت فوق ہے۔

یہ عام قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص کیسکے کمالات اور فضائل ظاہر کرنا چاہتا ہے تو یوں کہتا ہے کہ اسکی بات تو ساتویں آسمان سے بھی بلند ہے اس جگہ آسمان سے اسکے حقیقی معنے ہرگز مراد نہیں ہوتے۔ بلکہ آسمان سے استعارہ کے طور پر اسکی بلندی مرتبہ مراد ہوتی ہے۔ ایسے ہی دعا مانگنے کے وقت ہاتھ اور منہ کو آسمان کیطرف اٹھانے سے آسمان مقصود بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ خدا تعالےٰ کی علو اور رفعت شان کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور بس۔

دعا کی حالت میں اوپر کو ہاتھ اور منہ اٹھانے کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ عموماً دیکھا جاتا ہے کہ خدا تعالےٰ سے دعا مانگنے والے نفوس کی اصلی غرض اس سے نعمتوں کا حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ ثابت شدہ بات ہے کہ خدا کی نعمتوں کے خزانے آسمانوں پر ہیں۔ خدا تعالےٰ نے اپنے بندوں کے رزق فرشتوں کو سپرد کر دئے ہیں۔ جیسا کہ اسکا ارشاد ہے وَفِی السَّمَاءِ رِزْقُکُمْ وَمَا تُوعَدُونَ اور انسان کی جبلت اور سرشت میں یہ امر داخل ہے کہ جب وہ خدا تعالےٰ سے کوئی چیز مانگے تو جہاں اسکے رزق کا خزانہ ہے اسکی طرف وہ دیکھے۔

لونڈی کے آسمان کیطرف اشارہ کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسکو

ایمان کی تصدیق کرنا اس وجہ سے نہیں تھا کہ آپ خدا کو آسمان پر سمجھتے تھے بلکہ اصل بات یوں ہے کہ وہ لونڈی گونگی تھی۔ اسکو اپنے ایمان کے اظہار کرنے کی اور کوئی وجہ نظر نہ آئی بجز اسکے کہ آسمان کیطرف اشارہ کر کے آپکو سمجھا دے۔ کہ میں اس معبود حقیقی پر ایمان لائی ہوں۔ دوسرے یہ کہ وہ لونڈی پہلے بت پرست تھی۔ اور بت پرستوں کے خدا اصنام اکثر گھروں میں ہوتے تھے۔ اس نے گویا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ جتلایا کہ میں ان معبودوں سے بیزار ہوکر جو گھروں میں رہتے ہیں اس خدا تعالیٰ پر ایمان لائی ہوں جو گھروں میں رہنے سے پاک اور بالاتر ہے۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالےٰ جہت میں قرار پذیر ہونے سے پاک اور مقدس ہو تو خدا تعالےٰ کو ایک ایسی چیز ماننا پڑیگا جو ان چھ جہات سے باہر ہے۔ یا یوں کہو کہ نہ وہ جہان سے باہر ہے نہ اندر۔ نہ جہان کے ساتھ متصل ہے نہ اس سے منفصل۔

اسکا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر ایک چیز جسمیں اتصال اور انفصال کی استعداد ہو۔ اور کسی نہ کسی جہت کے ساتھ اسکو تعلق ہو۔ اتصال و انفصال اور دخول و خروج سے خالی نہیں ہو سکتی مگر دیکھنا اس بات کو ہے کہ جسمیں نہ اتصال کی استعداد ہو نہ انفصال کی صلاحیت اور نہ اسکو کسی جہت سے کوئی واسطہ ہو۔ اگر اسپر یہ مفاہیم مذکورہ بالا صادق نہ آئیں تو کونسی قباحت لازم آتی ہے۔ اسکی بعینہ نظیر یہ ہے کہ کوئی کہے کہ ایسی چیز کا پایا جانا محال ہے جو نہ قادر ہو نہ عاجز نہ جاہل ہو نہ عالم۔ سو اگر اس چیز میں قدرت۔ علم۔ جہل۔ علم کی قبولیت کی استعداد ہے تو اسکا قادر۔ عاجز جاہل عالم نہ ہونا بیشک ناجائز اور ارتفاع النقیضین کا باعث ہے۔ لیکن جن چیزوں میں بالکل مادہ ہی نہیں مثلاً جمادات۔ تو پھر ان مفاہیم کا صادق آنا کونسی خرابی کا موجب ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اتصال وانفصال اور جہات میں قرار پذیر ہونے کے قابل وہ چیزیں ہوتی ہیں جو متحیّز ہوں یا کسی متحیز بالذات کے ساتھ قائم ہوں۔ اور خدا تعالےٰ میں چونکہ تحیز اور متحیز بالذات کے ساتھ قائم ہونیکی شرط مفقود ہے لہذا خدا تعالےٰ نہ متصل ہے نہ منفصل نہ جہان میں داخل ہے نہ خارج۔

اب خصم سے یہ پوچھنا چاہیئے کہ بتلاؤ ایسی چیز کا موجود ہونا محال ہے یا ممکنات سے ہے جو نہ متحیز ہو اور نہ کسی متحیز شئے میں حلول کرتی ہو۔ یا یوں کہو کہ نہ وہ اتصال وانفصال کے قابل ہے۔ اور نہ وہ کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہو سکتی ہے۔ اگر وہ یہی ممکن ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔ اگر انکار کرے تو ہم کہینگے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ ہر متحیز مکانی چیز حادث ہے اور یہ کہ ہر حادث کے لئے کسی ایسے سبب کا ہونا ضروری ہے جو حادث نہ ہو۔ اسپر اگر وہ یہ کہے کہ اس قسم کی شئے کی حقیقت ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی۔ کہ نہ وہ کسی جہت میں نہ قابل اتصال وانفصال ہو تو اسکا جواب یہ ہے کہ سمجھ میں نہ آنیکا اگر یہ مطلب ہے کہ اسکی حقیقت کو ہماری قوت خیالیہ اور قوت متوہمہ ادراک نہیں کر سکتی تو بیشک یہ بات درست ہے۔ کیونکہ ہماری قوت خیالیہ اور متوہمہ میں وہی شئے آسکتی ہے جو جسمانی ہو یا اجسام سے کسی قسم کا تعلق رکھتی ہو۔

اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس قسم کی شئے کے ثبوت پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں ہو سکتی تو یہ غلط ہے۔ ہم نے دلیل عقلی قائم کر دی ہے۔ اور جہانتک ہم سے ہو سکا ہم نے اسکے ہر ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جو چیز خیال اور وہم میں نہ آسکے واقع میں اسکی کوئی حقیقت اور ہستی نہیں ہوتی۔ وہ محض وہمی اور فرضی ہوتی ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ اگر یہ قاعدہ درست ہو تو آپ کے خیال کی بھی کوئی ہستی نہ ہوگی بھی

ایک موہوم اور اختراعی چیز ہوگی کیونکہ خیال خیال میں نہیں آسکتا ورنہ طریقہ المشئ نفخہ کا اقرار کرنا پڑیگا۔ اسکے علاوہ اور بھی ہزارہا اشیاء ہیں جو قوت خیالیہ میں انکا انتقاش نہیں ہوسکتا۔ مگر وہ اپنے اندر واقعیت اور ثبوت کا مادہ رکھتی ہیں۔ مثلاً علم قدرت۔ آواز خوشبو۔ حیاء۔ حلم۔ غصہ۔ خوشی۔ غمی۔ وغیرہ وغیرہ۔ الغرض صفات نفسانی سب اسی قسم کی چیزیں ہیں۔ خدا تعالیٰ کو بھی انہی چیزوں پر قیاس کرلو۔ تمہاری قوت خیالیہ اسکو ادراک نہیں کرسکتی۔ مگر وہ نہایت زبردست اور سب سے اعلیٰ وارفع ذات ہے۔

آٹھواں دعویٰ

۸۔ خدا تعالیٰ اس بات سے پاک ہے کہ عرش پر یا کسی اور جسم پر متمکن ہو۔ یعنے جس طرح بادشاہ کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا ہے یا ایک آدمی چارپائی پر بیٹھا ہوا ہے۔ خدا کو ہرگز یہ بات کہنی جائز نہیں کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کسی جسم پر متمکن ہو تو اسکو مقداری تسلیم کرنا پڑیگا۔ کیونکہ جو چیز جسم پر متمکن ہوتی ہے وہ یا اس سے بڑی ہوتی ہے یا چھوٹی یا اسکے برابر اور کمی بیشی اور مساوات کے ساتھ وہی شئے موصوف ہوسکتی ہے جو مقداری ہو۔ الغرض جسم پر متمکن ہونا جسم یا عرض ہی کے ساتھ خاص ہے اور خدا تعالےٰ چونکہ نہ جسم ہے نہ عرض لہذا کسی جسم پر متمکن نہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا تعالیٰ کا قول ہے اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی یعنے خدا عرش پر متمکن ہوا۔ اور حدیث میں آیا ہے ینزل اللہ کل لیلۃ الی سماء الدنیا خدا ہر رات نیچے کے آسمان پر اترتا ہے۔ اگر خدا تعالیٰ عرش پر متمکن نہیں تو خدا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے کیا معنے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ لوگ دو گروہ ہیں۔ عام لوگ اور علماء پہلے گروہ کو اس قسم کے مسائل میں ہرگز دخل نہ دینا چاہئے انکے لئے صرف اسقدر

کافی ہے کہ وہ اس قسم کی باتوں پر ایمان لے آئیں۔ انکی حقیقت میں انکو کسی قسم کا شبہ نہ رہے۔ انکے عقول ایسے امور کو بہت سمجھانے سے بھی نہیں سمجھ سکتے۔ خدا کی طرف سے انہیں اتنی استعداد پیدا کی گئی ہے کہ وہ شریعت کے موٹے موٹے احکام کو سمجھیں اور ان پر عملدرآمد کریں۔ اور بس۔ مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے استوار کے معنے پوچھے تو آپ نے کہا الاستواء معلوم والکیفیۃ مجہولۃ والسؤال عنہ بدعۃ والایمان بہ واجب استوار کے معنے معلوم ہیں اور اسکی کیفیت مجہول۔ اسکے بارہ میں سوال کرنا بدعت ہے اور اسپر ایمان لانا واجب۔

علماء کے گروہ کو اس قسم کی باتوں میں توغل اور مغز زنی کسی حد تک جائز ہے۔ مگر فرض عین نہیں۔ کیونکہ ضروری قدر صرف یہ ہے کہ خدا کی نسبت جمیع عیوب سے پاک ہونے اور ممکنات کی جملہ صفات سے منزہ ہونیکا اعتقاد رکھا جائے۔ قرآنمجید کے سب معانی سمجھنے کی ہمیں تکلیف نہیں دی گئی۔

ایسی باتوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ یہ بھی مقطعات قرآنی کی مانند متشابہات کے قبیل سے ہیں بالکل ناجائز ہے۔ کیونکہ مقطعات قرآنی ایسے حروف یا الفاظ ہیں جو اہل عرب کی اصطلاح میں کسی معنے کے لئے موضوع نہیں۔ اگر کسی اہل لغت کے کلام میں یہ حروف پائے جاتے تو انکو لغو اور مہمل ہونے کا خطاب دیا جاتا۔ مگر چونکہ باری تعالےٰ کے کلام میں جو فصاحت و بلاغت کے مراتب میں سب سے انتہائی مرتبہ میں شمار کیا جاتا ہے یہ مقطعات وارد ہیں لہذا انکو متشابہات کا خطاب دیا گیا۔ مگر مثلاً آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ینزل اللہ تعالی الی سماء الدنیا لغوی حیثیت سے صحیح معنے اپنے اندر رکھتا ہے۔ یہ جدا بات ہے کہ اس سے اسکے حقیقی معنے مراد لئے جائیں یا مجازی مگر کوئی اہل لغت اس کلام کو مہمل اور بے معنی نہیں کہہ سکتا

اس وضع کے جسقدر اقوال ہیں جاہل لوگ ان سے ایسے معنے سمجھتے ہیں جو بالکل خلاف واقع ہوتے ہیں مگر علمار اپنی خداداد لیاقت کے ذریعہ انکے اصلی اور صحیح معانی کو پالیتے ہیں خداتعالی فرماتا ہے هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ جہاں تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے۔ جاہل لوگ تو معکم کو حقیقی معنے پر محمول کرتے ہیں جو استوا علی العرش کے مخالف ہے۔ مگر علمار سمجھ جاتے ہیں کہ اس سے مراد خدا کی رفعت علمی ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ جہلار تو انگلیوں کے وہی معنے سمجھتے ہیں جو متعارف ہیں مگر علمار یہاں بھی اصلیت کو پاجاتے ہیں۔ وہ یہ کہ جیسے انگلیوں کے درمیان میں آئی ہوئی شے کو جدہر چاہیں پھیر سکتے ہیں ویسے ہی خداتعالی مومن کے دل کو جدہر چاہے پھیر سکتا ہے۔ الغرض اس سے مراد قدرت علی التقلیب ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً۔ جو مجھسے ایک بالشت بھر قریب ہوتا ہے میں اس سے ایک ہاتھ کا قدر قریب ہوتا ہوں۔ اور جو میرے پاس چلکر آتا ہے میں اسکے پاس دوڑ کر آتا ہوں۔ جہلار اَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً سے وہی معنے سمجھتے ہیں جو متبادر اور معروف ہیں۔ مگر اہل علم یہ معنے کرتے ہیں کہ جو شخص ذراسی توجہ بھی میری طرف مبذول کرے میں اسپر فوراً اپنی رحمت ڈالدیتا ہوں۔ اور اسپر انعامات و اکرامات کا مینہ برسا دیتا ہوں۔

حدیث قدسی ہے اَلَا طَالَ شَوْقُ الْأَبْرَارِ إِلَى لِقَائِي وَأَنَا إِلَى لِقَائِهِمْ أَشَدُّ شَوْقًا نیکوکار لوگوں کو میرے ملنے کا بہت شوق ہے مگر مجھے ان سے بھی زیادہ انکے ملنے کا اشتیاق ہے۔ جہلار لفظ شوق سے وہی معنے لیتے ہیں جو مشہور ہیں یعنے ایسی کیفیت جو انسان کو حصول مطلوب پر مجبور کردے۔ مگر اہل علم کہتے ہیں کہ جس چیز کا شوق ہوتا ہے شوق اسکی طرف متوجہ ہوئے اور

اسکے حاصل کرنیکا سبب ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کبھی کبھی سبب کا لفظ بولکر اسمیں سے مسبب کے معنے مراد لیے جاتے ہیں سو اسی قاعدہ کے مطابق یہاں بھی لفظ شوق سے مراد طرح طرح کے انعامات اور قسم قسم کے درجات ہیں جو انہیں قیامت میں خاص طور پر عطا کیے جائینگے۔ علی ہذا القیاس جہاں قرآن شریف میں خدا تعالے نے غضب اور رضار کو اپنی طرف منسوب کیا ہے وہاں عقاب و ثواب مراد ہوتا ہے جو غضب اور رضار کا ثمرہ ہے۔

حدیث میں حجر اسود کے بارہ میں آیا ہے اِنَّهُ يَمِينُ اللّٰهِ فِي الْاَرْضِ جہلار لفظ یمین کے معنے داہنیں ہاتھ کے کرتے ہیں۔ مگر جب وہ اپنے اس مذہب کی طرف خیال کرتے ہیں کہ خدا تعالے عرش پر ہے تو گھبرا جاتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو خدا تعالی عرش پر ہے اور ایک طرف کعبہ میں حجر اسود اسکا دایاں ہاتھ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے۔ مگر علمار یہاں بھی اصلیت کو پا جاتے ہیں۔ وہ یہ کہ لفظ یمین مصافحہ کے معنے میں بطور مجاز کے مستعمل ہوا ہے۔ یعنے جب بادشاہ کے ہاتھ کو اسکی تعظیم کے لئے بوسہ دیا جاتا ہے ویسے ہی حجر اسود کو بھی بوسہ دینا چاہیئے۔

جب آپکو یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس قسم کے اقوال کو مقطعات قرآنی کی طرح متشابہات میں داخل کرنا درست نہیں تو اب ہم اصل بات کی طرف رجوع کرکے استوار کے معنے بیان کرتے ہیں اور معترض کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

خدا تعالی نے اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى میں استوار کو جو اپنی ذات کیطرف منسوب کیا ہے اسمیں چار احتمال ہو سکتے ہیں (۱) خدا عرش کو جانتا ہے (۲) خدا عرش پر ہر طرح سے قادر ہے (۳) عرض کی مانند خدا نے عرش میں حلول کیا ہوا ہے۔ (۴) جیسے بادشاہ تخت پہ بیٹھا ہوا ہے ویسے خدا بھی عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔

پہلا معنے عقل کے نزدیک بالکل درست ہے مگر الفاظ کے لحاظ سے یہ معنے اسجگہ نہیں پھب سکتا۔ کیونکہ اس جملہ میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو علم پر دلالت کرے۔ تیسرا اور چوتھا معنے اگرچہ لفظی حیثیت سے صحیح ہے مگر عقل کے نزدیک بالکل غلط ہے۔ دوسرا معنے عقل اور لغت دونوں کے لحاظ سے بالکل درست ہے بس یہی معنے اس آیت کے ہیں کہ خدا تعالےٰ عرش پر قادر ہے۔

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے اس قول یَنْزِلُ اللّٰہُ اِلَی السَّمَاءِ الدُّنْیَا کے دو معنے ہو سکتے ہیں۔

(۱) عربی زبان میں یہ عام طور پر قاعدہ ہے کہ بعض دفعہ کلام میں سے ایک لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ اور اسکے مضاف الیہ کو اسکے قائم مقام کر کے اسکا حکم مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً خدا تعالیٰ کے قول وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ میں ہر شخص جانتا ہے کہ نفس قریہ سے سوال کرنا بالکل لغو اور بیہودہ ہے تو یہ کہنا پڑیگا کہ اس جملہ میں لفظ اَہل کا محذوف ہے۔ اصل میں یوں عبارت ہے وَاسْئَلْ اَھْلَ الْقَرْیَۃِ اسی طرح عرب کا عام محاورہ ہے نَزَلَ الْمَلِکُ عَلٰی بَابِ الْبَلَدِ یہاں بھی عسکر کا لفظ محذوف ہوتا ہے۔ جسکے ملانے سے ترجمہ یہ ہوگا بادشاہ کا لشکر شہر کے دروازہ میں اترا۔ کیونکہ جو شخص بادشاہ کے اترنے کی خبر دیتا ہے اگر اس سے پوچھا جائے کہ تو اسکے استقبال کے لئے کیوں نہیں گیا تو وہ کہہ سکتا ہے کہ بادشاہ تو شکار کھیلنے گئے ہیں ابھی تو صرف انکا لشکر ہی اترا ہے اگر عسکر کا لفظ محذوف نہ ہوتا تو مخبر کے کلام میں سخت تناقض واقع ہوتا ہے اور اسکا یہ جواب بالکل غلط ہوتا۔

سو اسی قاعدہ کے مطابق ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول میں مَلَک (فرشتہ) کا لفظ محذوف ہے جو لفظ اللہ کی طرف مضاف ہے اصل عبارت کا معنے یہ ہوا۔ "پچھلی رات میں خدا تعالیٰ کا ایک رحمت کا فرشتہ نیچے کے آسمان پر اترتا ہے۔"

(۲) لفظ نزول کا ایک معنے تو مشہور ہے۔ یعنے بلند مقام سے نیچے کیطرف انتقال کرنا۔ مگر کبھی کبھی یہ لفظ دو اور معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے (۱) مہربانی کرنا۔ مخلوق پر رحم کرنا۔ بندوں کے گناہوں کو معاف کرنا۔ اور طرح طرح کے انعامات انہیں عطا کرنا۔ (۲) انحطاط اپنے مرتبہ سے گرنا۔ تنزل۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اِن معنوں میں سے کون کونسا معنے خدا تعالیٰ میں پایا جاتا ہے۔ پہلا معنے تو نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نقل و حرکت صرف اجسام ہی کے ساتھ خاص ہے۔ تیسرا معنے بھی خدا تعالیٰ میں نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ وہ واجب الوجود ہے۔ قدیم ہے اور جملہ امور میں کامل ہے۔ دوسرا معنے بیشک باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے۔ سو اس معنے کے مطابق آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے قول کے یہ معنے ہونگے۔ خدا تعالیٰ رات میں اپنے بندوں پر رحمت نازل کرتا ہے۔ اسوقت اگر کوئی اس سے بخشش مانگے تو وہ گناہ بخشدیتا ہے۔

ایک روایت میں یوں آیا ہے کہ جب خدا تعالیٰ کا یہ قول رَفِیْعُ الدَّرَجَاتِ ذُوالْعَرْشِ نازل ہوا تو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے دلوں میں خدا تعالیٰ کی عظمت۔ ہیبت اور دہشت کا ایسا نقش جمگیا کہ اُس سے سوال کرنے اور اپنی حاجتوں کے لئے دعا مانگنے سے انکو سخت مایوسی ہوئی وہ سمجھنے لگے کہ اتنی بڑی جلیل القدر ذات کے آگے ہماری کیا ہستی ہے اور اتنی جرأت ہمارے دلوں میں کہاں ہے کہ اُسکے روبرو کھڑے ہوکر اپنی حاجتوں کی استدعا کریں۔ دنیا کے کسی زبردست اور جلیل القدر فرمانروا کے آگے کسکی مجال نہیں ہوتی کہ اسکے دربار میں قرب حاصل کرنے کے لئے ایک انگلی تک اُٹھائے۔ بلکہ عموماً دنیا کے بادشاہوں کی عادت ہے کہ جب انکے درباروں میں معمولی حیثیت کے آدمی جاکر ہر ممکن سے ممکن ذرائع سے انکی توصیف کرتے ہیں تو وہ انکو سخت زجر و توبیخ سے اپنے درباروں سے نکال دیتے ہیں۔ الغرض جب صحابہ پر ایک سخت مایوسی کا عالم

طاری ہوگیا ہے تو خدا تعالیٰ نے اپنے رسول کے ذریعہ انکو تسلی دی اور کہا کہ میں باوجود اس عظمت و بے نیازی کے پرلے درجہ کا رحیم اور مہربان ہوں۔ میرے دربار میں جو آتا ہے خالی نہیں جاتا۔ میں امیر و غریب کو ایک نظر سے دیکھتا ہوں۔ کسی مفلس کا افلاس اسکی وقعت کو میرے نزدیک کم نہیں کرتا۔ اور نہ ہی کسی امیر کی وجاہت میرے نزدیک اسکی وقعت کا موجب ہوسکتی ہے۔

اسمیں کوئی شک وشبہ نہیں کہ خدا تعالیٰ کا اپنے بندوں کو تسلی دینا۔ اور رحمت و برکت نازل کرنیکا وعدہ فرمانا۔ بہ نسبت اسکی باعظمت شان کے نہایت تنزل ہے۔ ان شفقت اور نوازش بھرے وعدوں کو لفظ نزول کے ساتھ ظاہر کرنے سے یہ غرض ہے کہ اسکی اسقدر اپنے بندوں کے ساتھ مہربانی کرنا اسکی شان و عظمت کے بالکل خلاف ہے۔

اور نیچے کی تخصیص اسلئے کی گئی ہے کہ جیسے یہ فلک جملہ افلاک سے نیچے ہے۔ اور اسکے نیچے اور کوئی فلک نہیں ویسے ہی اسکی رحمت و مکرمت بھی بندوں پر انتہائی درجہ کی ہے۔ یا یہ کہ جیسے یہ فلک بہ نسبت دیگر افلاک کے بندوں کے نزدیک ہے ویسے ہی خدا تعالیٰ کی رحمت اور شفقت بھی بندوں کے قریب ہے۔ رات کی قید اسلئے لگائی گئی ہے کہ رات میں عامۂ خلائق سوتے ہیں۔ اور عشاق کو اپنے حقیقی معشوق (خدا) کے ساتھ باتیں کرنیکا اچھا موقع ہوتا ہے۔ خلوت میں جو لطف وصل کا آتا ہے جلوت میں اسکا عشر عشیر بھی نصیب نہیں ہوتا۔

نواںؑ دعویٰ

۹ جس طرح دنیا کی چیزیں مثلاً پانی۔ آگ۔ آسمان۔ خاک۔ گدھا گھوڑا وغیرہ دیکھنے میں آسکتی ہیں ایسے ہی خدا تعالیٰ بھی دکھائی دے سکتا ہے۔

ہمارے اس کہنے سے کہ وہ دکھائی دے سکتا ہے یہ مطلب ہرگز نہیں

کہ وہ ہر وقت دیکھا جارہا ہے۔ یا جس وقت اسے کوئی دیکھنا چاہے دیکھ سکتا ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اسکی ذات اور ماہیت میں اس امر کی قابلیت اور صلاحیت ہے کہ اسکے ساتھ رویت متعلق ہو سکے۔ اور اسکی جانب سے کوئی چیز ایسی نہیں جو ہمیں اسکو دیکھنے سے روکے۔ اگر ہم اسکو نہیں دیکھ سکتے تو یہ ہمارا قصور ہے۔ جو جو شرائط اسکو دیکھنے کی ہیں اگر وہ ہم میں پائی جائیں تو فوراً ہم اسکو دیکھ سکتے ہیں۔

جب ہم کہتے ہیں کہ پانی پیاس بجھا دیتا ہے۔ اور شراب مستی لاتا ہے تو اس کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ پانی بغیر پینے کے پیاس بجھا دیتا ہے۔ اور شراب بغیر پینے کے مستی لاتا ہے۔ بلکہ اسکے معنے یہ ہوتے ہیں کہ پانی پینے سے پیاس بجھا دیتا ہے اور شراب پینے سے مستی لاتا ہے۔ جب آپکو یہ معلوم ہو گیا کہ خدا دیکھا جا سکتا ہے۔ اس سے ہماری مراد کیا ہے تو اب ہم آپکو ثابت کر دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ دیکھا جا سکتا ہے۔ ہم اس مدعا پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل قائم کرینگے۔ عقلی دلائل کو دو مسلکوں ہی میں حصر کرتے ہیں۔

پہلا مسلک

اس میں ایک معمولی شخص کو بھی کلام نہیں کہ خدا بھی دیگر موجودات کی مانند اپنے اندر ایک وجود رکھتا ہے۔ اسکی بھی ذات اور حقیقت ہے جیسے دیگر موجودات کے حقائق پر مختلف قسم کے ثمرے مترتب ہوتے ہیں ایسی اسکی ماہیت بھی اسبات سے خالی نہیں۔ اگر اسمیں اور دیگر موجودات میں فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ وہ سب کے سب حادث ہیں اور یہ قدیم ہے۔ انکی صفات بھی حادث ہیں اور اسکی صفات قدیم۔ انکی صفات سے انکے حدوث کا پتہ چلتا ہے۔ مگر خدا تعالیٰ ایسی صفتوں سے پاک ہے جو شان الوہیت کے خلاف ہوں۔ اور اسکے حدوث پر دلالت کریں۔ تو اب ایسی چیزوں کو خدا کی طرف منسوب کرنے میں کوئی ممانعت

نہ ہوگی جو اسکی شان الوہیت میں رخنہ نہ ڈالیں اور اسکے قدم کے مضر نہ ہوں۔

یہ یقینی بات ہے کہ جیسے دیگر موجودات کو ہم جانتے ہیں خدا تعالیٰ کے ساتھ بھی ہمارا علم متعلق ہے۔ اسی طرح اسکو بھی ہم جانتے ہیں۔ اور اسکو جاننے سے نہ اسکی ذات میں کچھ تغیر لازم آتا ہے اور نہ اسکی صفات میں کچھ کمی اور نہ ہی کوئی ایسی چیز وہاں نظر آتی ہے جو اسکے حدوث پر دلالت کرے۔

رویت بھی علم کا ایک قسم ہے سو جیسے دیگر موجودات کے مرئی ہونے سے انکی حقیقتوں اور صفتوں میں کوئی کسی قسم کی کمی لازم نہیں آتی۔ خدا کے مرئی ہونے میں بھی کوئی کسی قسم کا نقص لازم نہیں آئیگا۔ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر خدا تعالیٰ مرئی ہوا تو ضرور کسی جہت میں ہوگا۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جہات میں ہونا اجسام اور اعراض کے ساتھ خاص ہے۔ پس لازم آیا کہ خدا تعالیٰ بھی اجسام یا اعراض کے قبیل میں سے ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے مرئی ہونے کے لئے یہ ضروری امر نہیں کہ وہ کسی جہت میں ہو کر مرئی ہو۔

بہرحال یہ ایک نظری مقدمہ ہے کہ مرئی ہونے کے لئے جہت میں ہونا ضروری ہے جب تک اسپر فریق مخالف سے دلیل قائم نہ ہو یہ مقدمہ قابل تسلیم نہیں۔ زیادہ سے زیادہ فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے جس چیز کو دیکھا ہے جہت ہی میں دیکھا ہے۔ ایسی کوئی چیز ہمارے دیکھنے میں نہیں آئی جو کسی خاص جہت میں قرار پذیر نہ ہو۔

یہ سخت حماقت اور جہالت ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ ہم نے ایسی کوئی چیز نہیں دیکھی جو جہت میں نہ ہو۔ لہذا خدا بھی مرئی نہیں ہو سکتا کیسکے نہ دیکھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی جو چیز کسی جہت سے تعلق نہ رکھتی ہو وہ مرئی نہ ہو سکے۔ اگر دیکھنے اور مشاہدہ پر ہی دار و مدار ہے۔ تو خداوند کریم کو جسم کہدینے میں کیا تامل ہے۔ کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے

کہ خدا فاعل ہے اور ہم جس فاعل کو دیکھتے ہیں وہ جسم ہی ہوتا ہے پس خدا بھی جسم ہونا چاہئے۔ علیٰ ہذا القیاس دنیا میں جو چیز موجود ہے وہ عالم سے خارج ہے یا اسکے اندر۔ اس میں اتصال کی قابلیت ہے یا انفصال کی استعداد ہے ہمارے دیکھنے میں کوئی شئے چھ جہتوں میں سے کسی نہ کسی جہت سے خالی نہیں۔ پس صاف کہدینا چاہئے کہ خدا بھی عالم سے خارج ہے یا اسکے اندر اس میں بھی انفصال یا انفعال کی قابلیت ہے کسی نہ کسی جہت میں بھی یہ ضرور ہے۔ حالانکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ وہ اِن سب باتوں سے پاک اور منزہ ہے۔

فریق مخالف کے نزدیک یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ جس طریق پر ایک چیز کا مشاہدہ کیا جائے اسی طریق پر باقی جملہ اشیاء کا مشاہدہ کرنا بھی ضروری ہے۔ مگر یہ انکا قاعدہ غلط اور بالکل غلط ہے۔ اگر اسمیں ذرا بھی درستی کی بو ہو تو اعراض کے وجود سے انکار لازم آئیگا۔ کیونکہ ہم جسموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے احیاز میں متحیز بالذات ہیں اور ہر ایک جسم خاص خاص شکل اور ہیئت کا تقاضا کرتا ہے۔ مگر اعراض میں یہ بات مفقود ہے۔ پس لازم آنا چاہئے کہ اعراض موجود ہی نہیں۔

خدا تعالیٰ اپنے آپ کو بھی دیکھتا ہے اور کائنات عالم کو بھی دیکھتا ہے حالانکہ وہ بذات خود نہ کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کائنات عالم کی نسبت سے اسے کوئی جہت حاصل ہے۔ سو اگر مرئی ہونیکے لئے جہت میں ہونا ضروری ہو تو لازم آئیگا کہ خدا تعالیٰ اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ وہو صریح البطلان۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ مرئی وہ چیز ہو سکتی ہے جو کسی جہت میں ہو انکے نزدیک مرئی ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ مرئی آنکھ کے مقابل ہو۔ انکی یہ شرط بھی غلط ہے۔ شیشہ میں آدمی اپنے آپکو دیکھتا ہے مگر مقابلہ والی بات وہاں نہیں ملتی۔ کیونکہ مقابلہ تب ہو جب آدمی اپنے آپ کے سامنے کھڑا ہو

یا یوں کہئے کہ ایک چیز کی دو چیزیں بنجائیں۔ اسکے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ شیشہ میں آدمی کی تصویر منتقش ہو جاتی ہے جو دکھائی دیتی ہے اور آنکھ کے مقابل بھی ہوتی ہے۔ یہ جواب بالکل غلط ہے کیونکہ فرض کرو ایک شیشہ دیوار میں لگا ہوا ہے۔ تم بقدر دو گز اس سے پیچھے ہٹ کے کھڑے ہو جاؤ تو تمکو اپنی صورت شیشہ سے دو گز پرے نظر آئے گی۔ اگر ایک گز اور پیچھے ہٹ جاؤ تو وہ بھی ایک گز اور پیچھے نظر آئے گی۔ پس اگر شیشہ کے اندر تمہاری صورت منتقش ہوتی تو تمہارے شیشہ سے پیچھے ہٹنے پر صورت شیشہ سے اتنی ہی دور کیوں دکھائی دیتی۔ شیشہ کے پیچھے جو چیز ہے وہ شیشہ کے بیچ میں حائل ہونے کے باعث دیکھنے والے سے پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور شیشہ کے روبرو یا نیچے اسکے دائیں یا بائیں بھی کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جو شیشہ میں منتقش ہو سکے۔

یہ قاعدہ ہے کہ روزمرہ کے مشاہدات کے خلاف جو چیزیں ہوتی ہیں جب تک انکا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ نہ کر لیا جائے انکے ممکن الوقوع ہونے کو عقل ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ اگر کسی ایسے شخص سے جسکو اپنی صورت کبھی دیکھنے اور شیشہ دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تم پوچھو کہ کیا تم اپنی شکل شیشہ میں دیکھ سکتے ہو تو وہ صاف کہدیگا کہ ایسا ہونا محال ہے کیونکہ یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ میں شیشہ کے اندر داخل ہو کر اپنے آپ کو دیکھ لوں۔ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ میں اپنی شکل کی مثل کو شیشہ کے جسم میں یا شیشے کے پیچھے کسی جسم میں دیکھوں۔ نیز کسی چیز کو دیکھنے کے لئے اسکا آنکھ کے مقابل ہونا شرط ہے جو اس صورت میں مفقود ہے اس شخص کی اور تقریر تو بالکل درست ہے۔ مگر اسکا یہ کہنا کہ دیکھنے کے لئے مقابلہ شرط ہے غلط ہے کیونکہ اگر مقابلہ ضروری ہوتا تو شیشہ سے اپنا منہ ہرگز نظر آتا۔

دوسرا مسلک

جن لوگوں نے خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کا انکار کیا ہے انہوں نے رویت کے معنے نہیں سمجھے۔ اگر سمجھے بھی ہیں تو سرسری طور پر۔ انہوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کی بھی وہی کیفیت ہے جس کیفیت سے ہم جسموں، شکلوں اور رنگوں وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔ اس کیفیت کے ساتھ خدا کا مرئی ہونا ہمارے نزدیک بھی باطل ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مطلق رویت کے معنے بیان کرکے اُن امور کو وضاحت کے ساتھ کھولدیں جنکا پایا جانا رویت کے لئے ضروری ہے۔ اور پھر یہ بھی بیان کردیں کہ ان امور میں سے کون کون امر خدا میں پایا جاتا ہے اور کون نہیں پایا جاتا۔ تاکہ آپ کو بخوبی معلوم ہو جائے کہ خدا تعالیٰ مرئی ہو سکتا ہے۔ اور رویت بھی اس میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اگرچہ لفظی حیثیت سے رویت کا اطلاق مجازی طور پر ہو۔

رویت کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک محل۔ یعنے وہ چیز جسمیں قوت باصرہ رکھی جائے۔ جیسے آنکھ۔ اور ایک وہ چیز جس پر رویت واقع ہو۔ مثلاً رنگ۔ مقدار۔ اور جسم وغیرہ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں میں کسکو رویت میں زیادہ دخل ہے اور کس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو رویت کی حقیقت موجود نہ ہوگی۔

محل پر چنداں رویت کا دارومدار نہیں۔ کیونکہ جس شے کے ذریعہ ہم اشیاء کو دیکھتے ہیں وہ آنکھ نہیں بلکہ وہ ایک قوت ہے جو آنکھ میں قدرت نے رکھدی ہے۔ آنکھ تو ایک جسم مخصوص ہے جو دیکھنے کا ذریعہ اور آلہ ہے اگر وہ قوت دل میں یا پیشانی میں یا کسی اور عضو میں رکھی جاتی تو اسوقت بھی کہنا درست ہوتا کہ ہم نے فلاں چیز کو دیکھا ہے۔ یہ ایک اتفاقی بات ہے

جو قدرت نے قوت باصرہ کو جرم مخصوص (آنکھ) میں رکھدیا ہے۔ اور کسی عضو میں نہیں رکھا۔

اب رہی دوسری بات یعنی وہ چیز جسپر رویت واقع ہوئی ہے۔ سو کسی خاص چیز پر رویت موقوف نہیں یعنے رویت میں یہ بات نہیں ہوتی کہ اگر ہم مثلاً زید کو دیکھیں تو دیکھنا محقق ہو۔ اور اگر بکر کو دیکھیں تو اسپر دیکھنا نہ صادق آئے۔ اگر رویت میں کسی خاص چیز کا دیکھنا شرط ہوتا تو سیاہی کو دیکھ لینے سے سفیدی کے دیکھنے پر رویت کا لفظ صادق نہ آتا۔ اور رنگ کو دیکھنے سے کسی شے کی رفتار کے دیکھنے پر دیکھنا صادق نہ آتا۔ کسی عرض کو دیکھ لینے سے جسم کے دیکھنے پر دیکھنا نہ اطلاق کیا جاسکتا حالانکہ ہماری ہر ایک چیز دیکھنے پر دیکھنا صادق آتا ہے۔ اور سیاہی۔ سفیدی۔ رنگ۔ حرکت۔ شکل جسم وغیرہ اشیاء پر ایک ہی طرح لفظ محسوسات اور مبصرات کا اطلاق ہوتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جس چیز پر ہماری رویت واقع ہوئی۔ یعنے جسکو محسوس و مبصر کہا جاتا ہے وہ کلیت اور عموم کے درجہ میں ہے۔ کسی خاص فرد میں اسکا پایا جانا ضروری نہیں۔ مثلاً آگ۔ پانی۔ مٹی۔ لکڑی۔ سیاہی۔ سفیدی وغیرہ اگر زیادہ غور اور تدبر سے کام لیا جائے تو رویت کی حقیقت میں ایک تیسری چیز کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ جس سے اسکی حقیقت کا دائرہ اور بھی وسیع ہوجاتا ہے۔ اسکے رُو سے رویت علم اور ادراک کا ایک قسم ہے جو تخیل سے کئی حصے زیادہ کشف تام کا موجب ہوتا ہے۔ تم آنکھیں بند کرکے اپنے کسی دوست کا خیال کرو۔ تو اپنے خیال میں اسکی صورت موجود پاؤگے۔ اس صورت میں اسکی شکل و شباہت۔ اسکے نقوش۔ رنگت۔ بناوٹ وغیرہ میں کسی قسم کا فرق نہ پاؤگے۔ پھر تم آنکھ کھولو تو فرض کرو کہ وہ دوست تمہاری آنکھوں کے سامنے کھڑا ہے۔ جب تم اسکو عالم واقع میں اپنی آنکھ

سے دیکھو گے تو اسوقت دوست کی کوئی اور صورت جو اسکی پہلی صورت خیالیہ کے خلاف ہو تمہاری قوت خیالیہ میں ہرگز نہ اُترے گی۔ بلکہ اسکی صورت جو تمہاری آنکھ کے سامنے ہے اسکی صورت خیالیہ کا بعینہ نقشہ ہوگی اور اسکے ساتھ ملکر کشف تام کا موجب ہوگی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخیل بھی ادراک کا ایک قسم ہے مگر یہ منشاء ادراک بننے میں بہت گرا ہوا ہے۔ اور رویت بھی اسی کا ایک قسم ہے۔ لیکن یہ بہ نسبت تخیل کے منشاء ادراک بننے میں بہت بڑھا ہوا ہے۔

کائنات عالم میں بعض چیزیں ایسی ہیں جنکا ادراک تعقل اور تخیل دونوں کے ذریعہ ہم کر سکتے ہیں۔ مثلاً آسمان۔ زمین۔ سورج۔ چاند۔ پانی۔ مٹی وغیرہ۔ اور بعض ایسی ہیں کہ تعقل کے ذریعہ تو ہم انکا ادراک کر سکتے ہیں لیکن وہ ہماری قوت خیالیہ میں نہیں اُتر سکتیں۔ مثلاً خدا تعالےٰ۔ اسکی صفات۔ قدرت۔ علم۔ عشق۔ غم۔ خوشی۔ راحت۔ تکلیف۔ الغرض جن چیزوں کے لئے رنگ اور مقدار نہیں وہ سب کی سب دوسری قسم میں داخل ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ دوسری قسم کی چیزوں کو جب ہم تعقل کے ذریعہ ادراک کر سکتے ہیں تو کیا اسطرح بھی ہم انکو ادراک کر سکتے ہیں۔ جسکی پہلے ادراک تعقلی سے وہ نسبت ہو جو رویت کو تخیل کے ساتھ نسبت ہو۔ یعنے جیسے رویت میں بہ نسبت تخیل کے کشف تام ہوتا ہے ویسے اس دوسرے ادراک میں بہ نسبت ادراک تعقلی کے اعلیٰ درجہ کا کشف ہو۔ اس قسم کا ادراک ممکن ہے۔ اور یہ ایسی بدیہی اور کھلی ہوئی بات ہے جسپر استدلال پکڑنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی ادراک کا نام ہم رویت رکھتے ہیں۔ اور اسی معنے کے مطابق ہم خدا کو مرئی کہتے ہیں۔ یعنے خدا کو ہم دو طرح جان سکتے ہیں۔ تعقل کے ذریعہ اور ایسے ادراک کے ذریعہ جو تعقل سے بہت بڑھا ہوا ہو۔ اور وہ رویت ہے۔

ہاں۔ اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ دنیا میں چونکہ نفس ظلمات ہیولانی اور طرح طرح کے مشاغل میں پھنسا ہوا ہوتا ہے۔ اور دنیاوی کاروبار میں اسکو یہانتک مصروفیت ہوتی ہے کہ زہد و مجاہدہ اور ریاضت کا اسے بہت کم موقع ملتا ہے۔ اسلئے دنیا میں اسکے اندر وہ صفائی اور نورانیت نہیں ہوتی جس سے خدا تعالیٰ کی نورانی ذات کو دیکھ سکے۔ مگر جیسے پلکیں اور آنکھ کی پتلی آنکھ کو دیکھنے سے نہیں روکتی۔ ویسے ہی نفس کے یہ چند روزہ مشاغل اور بدنی تعلقات اسکو خداوند کریم کے مشاہدہ کرنے میں سدراہ نہیں ہوتے آخرت میں جبکہ نفس جسمانیت کی کدورتوں سے پاک و صاف ہو جائیگا اور خالص نورانیت اس میں جھلک مارنے لگے گی تو خدا تعالیٰ کو دیکھ لینا ایسا سہل امر ہو جائیگا جیسے دنیا کی چیزوں کو دیکھنے کے وقت کوئی دقت نہیں ہوتی۔ اور جیسے دنیا کی چیزوں کو ہم آنکھ کے ذریعہ دیکھتے ہیں ویسے ہی ممکن ہے کہ قیامت کے روز آنکھ ہی میں ایسی استعداد رکھی جائے جس سے خدا کو دیکھ لینا ممکن ہو سکے۔

نقلی دلیل

شریعت میں خدا کے مرئی ہونے کے متعلق اس کثرت سے روایات آئی ہیں کہ اگر انکے رو سے خدا کے مرئی ہونے پر اجماع کے اعتقاد کا دعویٰ کیا جائے تو ہرگز مبالغہ پر محمول نہ ہوگا جسقدر اہل تصور بزرگان دین گذرے ہیں وہ اپنے زمانہ میں خدا سے یہی دعائیں مانگتے گئے کہ ہمیں اپنا آپ دکھا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ انکو خدا کے دیکھنے کی امید تھی۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ہر وقت خدا سے دیدار کا سوال کرتے تھے۔ آپ کے اشارہ میں اس کثرت سے اقوال ہیں جنسے ہر ایک آدمی کو یقین ہو جاتا کہ خدا کو دیکھنا ممکن ہے۔

سب سے بڑھکر ہمارے اس دعویٰ کا بین ثبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول ہے اَرِنِی اَنظُرُ اِلَیکَ (اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھا میں تجھے دیکھ سکوں)۔

موسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ انکو معاذ اللہ یہ خبر نہ تھی کہ خدا کا مرئی ہونا محال ہے۔ سراسر جہالت اور حماقت ہے۔ یہ کسقدر غضب کی بات ہے کہ معتزلہ کو تو معلوم ہوگیا کہ خدا تعالیٰ مرئی نہیں ہوسکتا اور اسکا مرئی نہ ہونا اسکی ذاتی صفت ہے۔ مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کو جنکی یہ شان ہے کہ خدا تعالےٰ کے ساتھ باتیں کرنے کا درجہ حاصل ہے اسبات کا علم نہ ہو۔ جب معتزلہ کے نزدیک خدا کا مرئی نہ ہونا اسکی صفت ذاتی ہے۔ اور جیسے دیگر صفات کو جاننا موجب ایمان اور نہ جاننا موجب کفر ہے ویسا ہی اس صفت کا بھی حال ہے۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام (معاذ اللہ) کافر اور ملحد ٹھہرینگے۔

معتزلہ سے ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے کسی خاص جہت میں ہونے کا اعتقاد تھا یا یہ تو جانتے تھے کہ اسکو جہات سے کوئی تعلق نہیں۔ مگر آپ کو اسبات کا علم نہ تھا کہ جس چیز کو جہات سے کوئی سروکار نہ ہو وہ مرئی نہیں ہوسکتی۔ اگر پہلی بات ہے تو خدا کی نسبت جہت میں ہونے کا اعتقاد رکھنا اور شرک اور بت پرستی دونوں برابر ہیں۔ اور اگر موسیٰ علیہ السلام کو اسبات کا علم نہ تھا کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو وہ مرئی نہیں ہوسکتی تو یہ بات شان نبوت کے بالکل خلاف ہے۔ معتزلہ تو کہتے ہیں کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو اسکا مرئی نہ ہونا بدیہی امر ہے پھر نہایت تعجب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس معمولی سی بات کا بھی علم نہ تھا سخت حیرت کا مقام ہے کہ معتزلہ اسبات کو تاڑ گئے مگر ایک جلیل القدر پیغمبر کو خبر نہ ہوئی۔ اب آپکو اختیار ہے چاہے معتزلہ کو جھوٹے اور جاہل تسلیم کریں

اور چاہے ایک مقتدر پیغمبر کو جاہل اور صفات باریتعالیٰ سے ناواقف مان لیں۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک خدا تعالےٰ کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا۔ مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام دنیا میں خدا کو دیکھنے کی خدا سے درخواست کرتے ہیں۔ جس سے آپکا دعا ثابت نہیں ہوتا۔ نیز موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں خدا تعالیٰ کا یہ کہنا لَنۡ تَرَانِیۡ (تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتے) صاف بتلا رہا ہے کہ اسکو دیکھنا ممکن نہیں۔ نیز وہ فرماتا ہے لَا تُدۡرِکُہُ الۡاَبۡصَارُ (اسکو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں) اسکا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دنیا میں خدا کو دیکھنے کے متعلق خدا سے سوال کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اسکو دیکھنا ممکن ہے۔ مگر آپ کو اسکا وقت معلوم نہ تھا۔ یعنے انکو یہ علم نہ تھا کہ خدا کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا دنیا میں اسکو دیکھنے کی استعداد آپ میں نہیں ہے۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کی چیزیں صرف اتنی ہی معلوم نہیں جتنی خدا نے انکو جتلا دیں۔ ہر ایک بات کا علم خدا تعالیٰ کا خاصّہ ہے۔

کئی دفعہ یہ بات ہوئی ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے خدا تعالےٰ سے دعائیں مانگیں اور انکو اپنی دعائیں قبول ہونے کا بھی یقین تھا مگر خدا نے کسی مصلحت کی وجہ سے انکو قبول نہ کیا۔

اور موسیٰ علیہ السلام کے جواب خدا کے قول لَنۡ تَرَانِیۡ کے یہ معنے ہیں کہ تو مجھے دنیا میں نہیں دیکھ سکتا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جواب سوال کے موافق ہوتا ہے۔ آپکا سوال بھی دنیا میں خدا کو دیکھنے کے بارہ میں تھا اور آپ کو جواب بھی اسی پہلو پر دیا گیا ہے۔ یعنے آپ خدا کو دنیا میں نہیں دیکھ سکتے۔ ہاں اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام آخرت میں خدا کو دیکھنے کے

بارہ میں خدا سے درخواست کرتے۔ اور اسکے جواب میں خدا فرماتا لن ترانی تو بیشک معتزلہ کا قول درست تھا۔

لاتدرکہ الابصار کے یہ معنے ہیں کہ آنکھیں پورے طور پر اور جملہ اطراف سے خدا کا احاطہ نہیں کرسکتیں جیسے جسم کو دیکھنے سے اسکی سب خصوصیات کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ ویسے خدا کا ٹھیک ٹھیک احاطہ آنکھوں کی استعداد سے باہر ہے۔ وہ چونکہ نورانی ذات ہے۔ لہذا آنکھیں اسکو دیکھنے کے وقت تھرا جاتی ہیں۔ خدا تعالےٰ کی ذات اور اسکے مرئی ہونے میں لوگوں میں عجیب کھلبلی مچگئی۔ فرقہ حشویہ نے تو خدا تعالےٰ کے لئے جہت کا ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ اس خیال پر کہ کسی نہ کسی جہت میں ہونے کے بغیر کوئی چیز جہان میں موجود نہیں ہوسکتی۔ جو چیز موجود ہوگی اسکو ضرور کسی نہ کسی جہت کے ساتھ خصوصیت ہوگی۔

اور معتزلہ نے جہت سے تو خدا تعالےٰ کو مقدس و منزہ تسلیم کیا ہے مگر اسکے ساتھ ہی اسکے مرئی ہونے کا بھی انکار کردیا محض اس بنا پر کہ مرئی ہونے کے لئے کسی نہ کسی جہت میں ہونا ضروری ہے اور خدا کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔

حشویہ نے تو یہاں تک تفریط کی کہ خدا کو اجسام و اعراض کے ساتھ ملادیا۔ اور معتزلہ نے یہاں تک افراط سے کام لیا کہ نصوص شرعیہ کو بالائے طاق رکھکر خدا کی تنزیہ و تقدیس میں حد سے زیادہ اوپر چلے گئے مگر کیا کہنا ہے اہل السنۃ والجماعۃ کا جنھوں نے جہت کا تو اس بنا پر انکار کردیا کہ یہ خدا کے جسم ہونے کو مستلزم ہے۔ اور اسکے مرئی ہونے کو جائز قرار دیا اسلئے کہ رویت علم کا اعلےٰ درجہ اور قسم ہے۔ جسکے ذریعہ خدا کی حقیقت کا کامل طور پر انکشاف ہوسکتا ہے۔

انہوں نے اسبات کو سمجھ لیا کہ خدا کا جسم نہ ہونا جہت کی نفی کو مستلزم ہے

اور اسکا معلوم ہونا اسکے مرئی ہونے کو مستلزم ہے۔ کیونکہ رویت بھی علم کا ایک شعبہ ہے۔

دسواں دعویٰ

۱۰۔ خدا واحد ہے۔ لفظ واحد کئی معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ کبھی اسکے معنے ہوتے ہیں جو چیز مقداری نہ ہو۔ اپنے اندر کمیت نہ رکھتی ہو۔ قابل قسمت نہ ہو۔ اس معنے کے مطابق کئی ایک اشیاء پر لفظ واحد کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ مثلاً علم شجاعت بزدلی۔ غمی۔ خوشی وغیرہ۔ الغرض جو چیزیں نہ اجسام ہیں نہ اجسام کے ساتھ قائم ہیں۔ اس معنے کے لحاظ سے وہ واحد کہلاتی ہیں۔ خدا تعالےٰ بھی اس معنے کے مطابق واحد ہے کیونکہ نہ اسمیں کمیت ہے نہ مقدار۔ نہ یہ جسم ہے نہ عرض۔ اور کبھی اسکے معنے ہوتے ہیں وہ چیز جسکے ہمرتبہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ آفتاب کو اس معنے کے مطابق واحد کہہ سکتے ہیں۔ اور بھی جو جو چیزیں کسی نہ کسی کمال میں یکتا ہیں واحد کا لفظ انپر بولا جاسکتا ہے۔ خدا بھی اس معنے کے مطابق واحد ہے۔ کیونکہ نہ اسکی کوئی ضد ہے اور نہ اسکا کوئی شریک۔ ضد تو اسلیئے کہ ضد اُس چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک محل پر علیٰ سبیل البدلیۃ وارد ہوسکے جیسے سفیدی سیاہی کی ضد ہے۔ اور خدا کے لیئے چونکہ محل نہیں لہذا اسکی ضد بھی نہیں۔ اور شریک اسلیئے کہ اگر اسکا کوئی شریک ہو تو وہ جملہ کمالات میں یا اسکا ہم پلہ ہوگا یا اس سے اعلیٰ ہوگا۔ یا کم۔ یہ تینوں باطل ہیں پہلی شق تو اسلیئے باطل ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں پر دو کا لفظ صادق آتا ہے انکا باہم متغایر ہونا ضروری ہے ورنہ انکو دو کہنا جائز نہ ہوگا۔ ایک سیاہی دوسری سیاہی سے محض اسلیئے ممتاز ہوتی ہے کہ انمیں سے ایک مثلاً زید کے بالوں کے ساتھ قائم ہے اور دوسری بکر کے بالوں کے

ساتھ۔ یا ایک ہی محل کے ساتھ۔ انہیں سے ایک صبح کے وقت قائم ہوئی ہے اور ظہر کے وقت وہ چلی گئی۔ اور دوسری اسکی جگہ قائم ہو گئی ہے۔ اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو انکو دو کہنا درست نہ ہوگا۔

اور جو چیزیں باہم متغایر ہوتی ہیں یا تو انہیں تغایر حقیقی ہوتا ہے۔ مثلاً حرکت اور رنگ۔ یہ دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل کے ساتھ قائم ہوں۔ مگر انکی حقیقتوں کا باہم تباین انکے امتیاز کے واسطے کافی ہے انکے امتیاز کے لئے اس بات کی ضرورت نہیں کہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں۔ اور کبھی دو چیزوں میں اعتباری تغائر ہوتا ہے۔ مگر یہ تب ہو سکتا ہے کہ یا تو وہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں ورنہ انکو دو کہنا اور انہیں امتیاز قائم کرنا بالکل غلط ہوگا۔ سو اگر خدا تعالیٰ کا شریک اسکے ہم پلہ ہو۔ اور ان دونوں کی حقیقت ایک ہو تو انکو دو کہنا اور ایک دوسرے سے الگ الگ خیال کرنا تب جائز ہو جب خدا تعالیٰ اور محل کے ساتھ قائم ہو۔ مگر مختلف وقتوں میں۔ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے نہ کوئی محل ہے نہ مکان نہ اسکو کسی جہت سے تعلق ہے نہ زمانہ سے سروکار۔ پس ثابت ہوا کہ اللہ کا کوئی شریک نہیں جو اسکے ہم پلہ ہو۔ اور اسکی ماہیت میں مشترک ہو۔

اور خدا کا شریک اس سے اعلیٰ اسلئے نہیں ہو سکتا کہ خدا اسکو کہا جاتا ہے جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق ہو۔ کسی صفت میں بھی کسی موجود سے کم یا مساوی نہ ہو۔ تو جسکا نام آپ خدا کا شریک رکھتے ہیں حقیقت میں خدا وہی ہے جسکو آپ خدا بناتے ہیں وہ خدا نہیں۔ کیونکہ خدا کی تعریف اسپر صادق نہیں آسکتی۔ اور اگر اسکا شریک اس سے کم ہو تو وہ شریک نہیں کہلا سکتا۔ اس صورت میں بھی خدا ایک ہی رہیگا۔

اس جگہ پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آپکا یہ کہنا کہ
الٰہ کے لفظ کے یہ معنے ہیں۔ وہ ذات جو جملہ موجودات سے کمالات میں
فائق اور بالاتر ہو۔ یہ ایک اصطلاحی بات ہے۔ آپکی اس اصطلاح
میں فریق مخالف کو کوئی کلام نہیں۔ فریق مخالف تو صرف یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے
کہ نظام عالم ایک خالق کا مخلوق نہ ہو بلکہ آسمان و ما فیہ کا خالق اور ہو۔
اور زمین و ما فیہا کا خالق جدا ہو۔ یا جمادات ایک خالق کی مخلوق ہوں اور
حیوانات و نباتات دوسرے کی۔ یا خالق شر اور ہو اور خالق خیر اور۔ یا جواہر
کا خالق اور ہو اور اعراض کا خالق اور ہو۔ حاصل یہ کہ لفظ الٰہ آپ کے
من گھڑت معنے کے مطابق صرف ایک ہی خالق پر بولا جائے اور دوسرے
خالقوں پر اسکا اطلاق درست نہ ہو۔ لیکن کئی ایک خالقوں کے بطلان
پر جب تک آپ استدلال نہ قائم کریں خداتعالیٰ کی توحید ثابت نہیں ہو سکتی
کیونکہ فریق مخالف کے نزدیک الٰہ کے معنے خالق ہیں۔ اور ممکن ہے کہ
خالق کئی ایک ہوں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اگر کائنات عالم الگ الگ
خالقوں کی مخلوق ہو تو دو بات سے خالی نہ ہوگا۔ یا بعض جواہر اور بعض
اعراض ایک خالق کے مخلوق ہونگے۔ اور بعض دوسرے کے پیدا کردہ ہونگے
یا تمام جواہر کا خالق الگ ہوگا۔ اور جملہ اعراض کا پیدا کرنے والا الگ۔
یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ پہلا تو اسلئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ خالق آسمان
کو زمین پیدا کرنے کی بھی قدرت ہے یا نہ۔ اگر قدرت ہے۔ اور ادھر خالق
زمین کو بھی زمین پیدا کرنے کی قدرت ہے تو دونوں خالق اس خاص قدرت
کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے۔ اور جب قدرت میں
دونوں خالق ممتاز نہیں تو مقدور یعنے زمین کے پیدا کرنے میں بھی
ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے۔ اب زمین ان دو خالقوں کے درمیان
درمیان ہوگی اور یہ ظاہر ہے کہ زمین کی ہر دو خالقوں سے نسبت برابر ہے

اور خالقوں کی جانب سے ہی کوئی ایسا امر معلوم نہیں ہوتا جسکی وجہ سے زمین کسی ایک کی طرف منسوب ہو سکے۔ دوسرے کی طرف اسکی نسبت جائز نہ ہو۔ سو زمین کا ایک خالق کا مخلوق ہونا اور دوسرے کی مخلوق نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ محال ہے۔ اور اگر خالق آسمان کو زمین کے پیدا کرنے کی قدرت نہیں تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ جملہ جواہر ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ ایسی ذات جسکی قدرت قدیم ہے اگر ایک چیز پر قادر ہے تو اسکی مثل پر بھی ضرور قادر ہوتی ہے۔ خاصکر جبکہ وہ ذات ایک سے زیادہ چیزوں کے ایجاد پر قادر ہے۔ اسوقت ان چیزوں کی امثال پر اسکی قدرت ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ سو جب خالق آسمان آسمان کی کئی ایک اشیاء کے ایجاد پر قادر ہے تو زمین پر اسکی قدرت کیوں نہ ہوگی جو جوہر اور جسم ہونے میں آسمان کے متشابہ اور اسکی مثل ہے۔

دوسرا احتمال (یعنے خالق جواہر الگ ہو اور خالق اعراض جدا ہو) اسلئے باطل ہے کہ جوہر اور عرض یہ دو چیزیں ایک دوسری کی طرف کسی نہ کسی بات میں محتاج ہوتی ہیں تو اب جوہر کا پیدا کرنا عرض پر موقوف ہوگا۔ اور عرض کا ایجاد کرنا جوہر پر۔ اور جب ان دونوں کا خالق الگ الگ ہے تو خالق جوہر کسی خاص جوہر کو تب ایجاد کر سکیگا جب خالق اعراض اسکے ساتھ عرض کے پیدا کرنے میں متفق ہو۔ اور خالق اعراض کسی خاص عرض کو تب ایجاد کر سکیگا جب جواہر کا خالق اسکے ساتھ جوہر کے ایجاد میں متفق ہو لیکن نہیں سے ہر ایک کے اپنی اپنی ایجادات پر دوسرے کا متفق ہو جانا ضروری امر نہیں اور نہ ایسا بدیہی امر ہے جسکے تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہوں۔ کیونکہ ہر ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کا متفق ہو جانا واجب ہے یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو اسکی دلیل بیان کرنی چاہئے۔ نیز اس صورت میں انکی قدرت معدوم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کو جبراً

اسکے ساتھ متفق ہونا پڑتا ہے تو دوسرے خالق کا فعل اضطراری ہوگا نہ اختیاری۔ حالانکہ قدرت میں اختیاریت شرط ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ شر اور خیر کا خالق الگ الگ ہے جواہر اور اعراض کے خالق میں ہم کچھ نہیں کہتے تو اسکا جواب یہ ہے کہ شر اور خیر ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ ایک ہی چیز کسی خاص حیثیت سے شر کہلاتی ہے اور دوسری حیثیت سے خیر ہوتی ہے۔ اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جو ذات ایک شئے کی ایجاد پر قادر ہو وہ اسکی مثل کی ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ مسلمان کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ اور کافر کو آگ میں جلا دینا خیر ہے۔

جو شخص پہلے کافر ہو اگر مومن ہو جائے تو پہلے اسکو آگ میں جلا دینا خیر تھا مگر اب اسی شخص کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ دیکھئے احراق صرف ایک ہی مفہوم ہے مگر مختلف اعتبارات سے کبھی شر ہو جاتا ہے کبھی خیر۔ تو اب جو ذات اس مسلمان کو کفر کی حالت میں آگ میں جلا دینے پر قادر تھی اسکے اسلام لانے کے وقت بھی ضرور اسکو اسکے احراق پر قدرت ہوگی۔ کیونکہ اسلام لانے سے نہ بدن میں فرق آیا ہے نہ آگ میں۔ اور نہ ہی کوئی اور امر ہے جو اسکی قدرت میں خلل انداز ہو۔ پس ثابت ہوا کہ شر اور خیر کا خالق ایک ہی ہے جو جملہ موجودات جواہر اور اعراض وغیرہ کا خالق ہے۔ وہو المدعی۔

دوسرا باب

اس باب میں خدا کی صفتوں کا بیان ہوگا۔ اور چونکہ خدا کی سات صفتیں ہیں۔ قدرت۔ علم۔ حیٰوۃ۔ ارادہ۔ سمع۔ بصر۔ کلام۔ لہذا مباحث دعاوی بھی سات ہیں۔

قدرت

نظام عالم کا پیدا کرنے والا (خدا تعالےٰ) اپنے اندر قدرت کی صفت رکھتا ہے جسکا ثبوت یہ ہے۔

نظام عالم کی اس خاص ترتیب اور اسکے تناسب کو ہم دیکھتے ہیں تو محو حیرت ہو جاتے ہیں۔ سورج کا روزمرہ خاص انتظام سے طلوع و غروب۔ چاند کا خاص وضع پر ہونا۔ ستاروں کی رفتار۔ آسمانوں کا تہ بتہ ہونا۔ بادلوں کا جو میں چلنا۔ باران سے زمین کا یکایک سیراب ہو جانا۔ بادلوں کا گرجنا۔ بجلی کی چمک۔ ہوا کا چلنا۔ سطح زمین پر طرح طرح کی انگوریوں اور درختوں کا اُگنا۔ دریاؤں اور سمندر کے حیرت انگیز عجائبات۔ باغوں میں عجیب قسم کے میوجات۔ رنگ رنگ کے پھول۔ طرح طرح کی نہریں مختلف قسم کے پرندے۔ درندے۔ الغرض ہزارہا اس قسم کی چیزیں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جنسے پتہ چلتا ہے کہ انکے موجد میں ضرور وصف قدرت موجود ہے ہم دور کیوں جاتے ہیں اپنے جسم کی بناوٹ اور ترتیب کو دیکھیں تو ہزارہا ایسی عجیب باتیں منکشف ہونگی جنسے ہم بخوبی اس نتیجہ پر پہونچ سکیں گے کہ خدا تعالیٰ قادر ہے۔ اول تو یہ بات (یعنے اس عمدہ ترتیب پر کائنات عالم کے ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے فاعل و خالق میں قدرت ہے) بالکل بدیہی ہے۔ اور کسی دلیل کی محتاج نہیں۔ مگر تاہم ہم دلیل کے ساتھ اسکو اور بھی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

خدا جو دنیا کی چیزوں کو پیدا کرتا ہے تو اسمیں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پیدا کرنا اسکی ذاتی صفت ہے۔ یعنے اسکی ذات بلا لحاظ کسی اور امر کے پیدا کرنے کا اقتضا کرے۔ اور دوسرے یہ کہ اسکی ذات کے بغیر کسی اور وصف کو بھی اس میں دخل ہو۔ پہلی صورت تو باطل ہے

کیونکہ اگر خدا تعالےٰ کا ذاتی تقاضا ایجاد کا ہو تو نظام عالم قدیم ہونا چاہیے اسلئے کہ خدا قدیم ہے۔ اور علت کا قدیم ہونا معلول کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایجاد عالم میں علاوہ خدا کے کسی اور چیز کو بھی دخل ہے جسکے ذریعہ خدا جسکو چاہے پیدا کرتا ہے۔ اسی کا نام ہم قدرت رکھتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ خدا بھی قدیم ہے اور اسکی صفت (قدرت) بھی قدیم ہے تو جیسے صرف خدا کے اقتضار ایجاد پر نظام عالم کا قدم لازم آتا ہے قدرت کے اقتضار ایجاد میں دخل ہونے پر بھی اسکا قدم لازم آتا ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی بحث میں ہم پورے طور پر ثابت کر دینگے کہ قدرت کے قدیم ہونے پر نظام عالم کا قدم لازم نہیں آتا۔ یہاں اسکے بیان کرنے کا موقع نہیں ہے۔

اب ہم قدرت کے متعلق چند امور بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کو اسکی پوری توضیح ہو جائے۔

خدا کو جن ممکنات کے ایجاد پر قدرت ہے وہ غیر متناہی ہیں۔ تو جب ممکنات غیر متناہی ہوئے تو اسکی مقدورات بھی غیر متناہی ہونگی۔ ممکنات کی عدم نہایت کے یہ معنے نہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں خارج میں موجود ہیں جو موجود بھی ہیں اور غیر متناہی بھی ہیں۔ کیونکہ فلسفہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیزیں بالفعل موجود ہوتی ہیں وہ متناہی ہوتی ہیں۔ بلکہ ممکنات اور اسکے مقدورات کے غیر متناہی ہونے کے یہ معنے ہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ خدا کی قدرت کسی حد پہ ختم ہو جائے اور آگے اشیار کی ایجاد نہ کر سکے بلکہ جسقدر اشیار کو وہ پیدا کرے اسکے آگے اور پیدا کر سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جہانتک خیال کرتے چلے جاؤ کسی حد پر اسکی قدرت کا خاتمہ نہیں ہو سکتا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اسکی قدرت عام کیوں ہے اور اسکو غیر متناہی اشیاء کے ایجاد پر کیوں قدرت ہے۔ سو اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ نظام عالم کا خالق ایک ہے تو اب یا تو ہر ایک چیز کے مقابل جدا جدا قدرت ہوگی۔ اور یا قدرت تو صرف ایک وصف کا نام ہے مگر ہر ایک ممکن کے ساتھ اسکو وہ تعلق ہوگا جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو۔ پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ جب ممکنات غیر متناہی ہیں تو قدرتیں بھی غیر متناہی ہونگی۔ اور یہ محال ہے پس دوسری بات حق ہوگی یعنے قدرت تو ایک وصف ہے جسکو ہر ایک ممکن کے ساتھ تعلق ہے مگر جب ہم غور کرتے ہیں تو وصف امکان کے بغیر اور کوئی چیز ہمیں ایسی نظر نہیں آتی جو قدرت اور ممکنات کا مابہ الارتباط ہو۔ تو جن چیزوں میں امکان کی وصف موجود ہے قدرت بھی انکو شامل ہوگی۔ کیونکہ یہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ جس ذات کو چند اشیاء کے ایجاد پر قدرت ہوتی ہے۔ وہ انکی مثلوں کے ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ جب خدا تعالیٰ بعض جواہر اور اعراض کے پیدا کرنے پر قادر ہے تو باقی جواہر اور اعراض پر جو پہلے جواہر اور اعراض کے ہمجنس ہیں کیوں قادر نہ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت محدود نہیں ہے بلکہ زیادہ از حد وسیع ہے۔ اس تقریر سے تین فروع مستنبط ہوتی ہیں جنکا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں۔

پہلی فرع خدا اپنے علم کے خلاف کرنے پر بھی قادر ہے یا نہیں۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ لیکن اگر الفاظ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے اور کسیقدر علمی اصول سے کام لیا جائے تو یہ اختلاف فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ اور یا پانی اور دودھ دودھ الگ الگ ہو سکتا ہے یہ قاعدہ ہے کہ ہر ممکن خدا کی مقدور ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو محال ہے اسپر اسکی قدرت نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جو چیز خدا کے علم میں نہیں وہ

ممکن ہے یا محال جب ایک بات طے ہو جائے گی تو نہایت آسانی سے فیصلہ ہو جائے گا۔ کہ وہ خدا کی قدرت میں داخل ہے یا نہیں۔

مگر یہ تب ہو سکتا ہے جب پہلے ممکن اور محال کے معنے دریافت کئے جائیں ورنہ ممکن ہے کہ ایک وقت میں امر متنازعہ فیہ کو خدا کی مقدور تسلیم کیا جائے اور دوسرے وقت اسکا انکار کر دیا جائے۔

نظام عالم کو واجب بھی کہہ سکتے ہیں ممکن بھی کہہ سکتے ہیں اور محال بھی کہہ سکتے ہیں۔ واجب تو واسطے کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالےٰ ازل ہی سے نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ کرتا۔ اس صورت میں یہ واجب ہو جاتا کیونکہ اگر ارادہ واجب ہوتا ہے تو جس چیز کا ارادہ ہوتا ہے وہ بھی واجب ہوتی ہے اور ارادہ میں جو نظام عالم کے لئے علت تامہ ہے اور نظام عالم میں جو معلول تام ہے کسی زمانہ کا فاصلہ ہرگز نہ ہو سکتا۔

اور ممکن اسلئے کہ نظام عالم کو کہہ سکتے ہیں کہ اگر خدا تعالےٰ کے ارادہ اور عدم ارادہ ان دونوں سے قطع نظر کیجائے اور صرف نظام عالم پر ہی اپنی نظر کو محدود کیا جائے تو وصف امکان کائنات عالم پر صادق آتی ہے۔

اور محال اسواسطے کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالےٰ نہ ازل میں نہ موجودہ زمانہ میں الغرض کسی وقت میں بھی نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ نہ کرتا۔ اس تقدیر پر نظام عالم محال ہو جاتا۔ کیونکہ اگر تب بھی کوئی چیز موجود ہوتی تو لازم آتا کہ ایک چیز بلا سبب کے متحقق ہو گئی ہے۔ اور یہ محال ہے۔

حاصل یہ کہ نظام عالم پر واجب، ممکن اور محال یہ تینوں مفہوم صادق آتے ہیں مگر انکا صادق آنا مختلف اعتبارات سے ہے۔ نظام عالم کو ہم اگر اسکی ذات کے اعتبار سے [illegible] واجب یا محال ہے نہ [illegible]

ازل میں اسکو پیدا کرنے کا ہوا ہے یا نہ۔ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ ایک چیز مختلف اعتبارات سے ممکن۔ محال اور واجب ہو سکتی ہے تو اب ہم امر متنازعہ فیہ کیطرف جاتے ہیں۔

فرض کرو خدا تعالےٰ کے علم میں ہے کہ شنبہ کی صبح کو زید مر جائیگا۔ اب شنبہ کی صبح کو اسکا نہ مرنا بلکہ جیتا رہنا خدا کی قدرت میں ہے یا نہ۔ اسکا جواب یہ ہے کہ زید کا اسوقت جیتا رہنا ممکن بھی ہے اور محال بھی ہے اگر خدا تعالےٰ کے ارادہ اور علم میں زید کا اس خاص وقت میں مرنا مقدر نہ ہوتا تو بیشبہ اسکا جیتا رہنا ممکن تھا۔ مگر چونکہ اسکا مرنا مقدر ہو چکا ہے لہذا اسکا جیتا رہنا محال ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اسکا جیتا رہنا ممکن بالذات ہے اور محال بالغیر ہے۔

جب ہم کہتے ہیں حیوۃ زید فی ھذا الوقت ممکن تو ہماری یہ غرض ہوتی ہے کہ سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت میں ایک جگہ جمع ہونا بیشک محال ہے۔ مگر اسوقت میں زید کا جیتا رہنا محال نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے اور خدا تعالیٰ کی قدرت میں نہ کوئی کمی آگئی ہے نہ ضعف اور نہ ہی کوئی اور امر مانع درپیش آگیا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ اسکے علم اور ارادہ میں زید کا اسوقت میں مرنا مقدر ہو چکا ہے جسکے خلاف نہیں ہو سکتا۔

ان دو باتوں سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا (۱) خدا کی قدرت میں کوئی ضعف واقع نہیں ہوا۔ (۲) زید کی زندگی اس خاص وقت میں ممکن بالذات ہے۔ اب پھر کیا وجہ ہے کہ زید کی زندگی کو خدا کی مقدور نہ تسلیم کیا جائے۔

جو شخص اس سے انکار کرتا ہے اسکی اگر یہ غرض ہے کہ چونکہ خدا کے علم میں زید کا مرنا مقدور ہو چکا لہذا اسکا خلاف نہیں ہو سکتا۔ تو اسکے ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ اور اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ اسوقت زید کی زندگی

ایسی محال ہوگئی ہے جیسے اجتماع النقیضین۔ ارتفاع النقیضین محال ہے تو ایک منٹ کے لئے بھی کوئی اس لغو بات کو تسلیم نہیں کریگا۔

اسمیں کوئی شک نہیں کہ خدا کو اپنے علم کے خلاف کرنے پر پوری قدرت ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ قدرت کے لفظ کا اطلاق بھی اسکی اس قدرت پر درست ہے یا نہیں۔ قدرت کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور محاورہ کے مطابق ہے۔ محاورہ میں یہ کہا جاتا ہے۔

زید چاہے تو حرکت کرسکتا ہے اور چاہے تو ساکن رہ سکتا ہے حالانکہ یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ خدا کے علم میں یا زید کا متحرک ہونا مقدر ہوچکا ہے یا ساکن ہونا۔ لیکن حرکت اور سکون دونوں کو زید کی قدرت میں داخل کیا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خدا تعالےٰ کو اپنے علم کے خلاف پر قدرت بھی ہے اور قدرت کا اطلاق بھی اسپر درست ہے۔

دوسری فرع

جب خدا کی قدرت غیر محدود ثابت ہوچکی تو کھانا، پینا، چلنا۔ بولنا۔ دوڑنا۔ لکھنا۔ پڑھنا۔ سونا۔ جاگنا۔ الغرض انسانوں اور حیوانوں کے افعال خدا تعالےٰ کے مقدورات میں داخل ہیں یا نہ۔ اگر کہو کہ ان چیزوں پر خدا کو قدرت نہیں تو تمہارا یہ قاعدہ ٹوٹ جائیگا کہ خدا کی قدرت غیر محدود اور وسیع ہے۔ اور اگر یہ خدا کے مقدور ہوں تو ایک چیز پر دو قدرتوں کا جمع ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے کیونکہ انسانوں اور حیوانوں کو اپنے افعال پر جو قدرت ہے اسکا کوئی شخص بھی انکار نہیں کرسکتا۔ اول تو یہ بدیہی بات ہے۔ دوم اگر قدرت نہ ہو تو شرعی احکام میں بندے مخاطب نہ ہونے چاہئیں۔ کیونکہ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ جب بندوں کی قدرت میں نہیں تو پھر اسکے کیا معنے کہ نماز پڑھو روزے رکھو، زکوٰۃ دو۔ حج کرو، وغیرہ وغیرہ۔

یہ ایک سوال ہے جو خدا کی قدرت کے غیر محدود ہونے پر وارد کیا جاتا ہے۔

اور جس نے لوگوں کے دلوں میں ایک حیرت انگیز انقلاب پیدا کر رکھا ہے۔ اسکا جواب ملاحظہ ہو۔

اس مسئلہ میں لوگوں کے کئی ایک فرقے بنگئے ہیں۔ ایک فرقہ جبریہ ہے جو بندوں کی اپنے افعال پر قدرت کا انکار کرتا ہے۔ اسپر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ اگر اسطرح ہو تو رعشہ کے وقت ہاتھ کا کانپنا اور اپنے اختیار سے ہاتھ کو حرکت دینا ان دونوں حرکتوں میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ حالانکہ بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی جانتا ہے کہ اگرچہ بظاہر انکی صورت ایک سی ہے مگر حقیقت میں ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہ قہری اور جبری حرکت ہے اور یہ اختیاری ہے۔

نیز اگر بندوں کو اپنے افعال میں مطلق اختیار نہ ہوتا بلکہ انکی مثال بعینہٖ کٹھ پتلی کی سی ہوتی جسکو اپنی حرکت اور سکونوں میں کوئی اختیار نہیں ہوتا بلکہ غیر کے قبضۂ قدرت میں اسکی حرکات و سکنات ہوتی ہیں تو شرعی احکام کے یہ مکلف ہرگز نہ ہوتے۔ نیکیوں پر نہ انکو بہشت ملتا اور برائیوں پر نہ دوزخ۔

معتزلہ کے نزدیک انسان۔ فرشتے۔ جن اور شیاطین وغیرہ اپنے اپنے کاموں میں خود مختار ہیں۔ انکے کاموں میں خدا کو مطلق دخل نہیں۔ ذوی العقول پر کوئی حصر نہیں۔ بلکہ گدہے۔ گھوڑے وغیرہ سب حیوانات کو بھی اپنے کاموں میں کلی اختیار ہے۔

انکا دعوی دو وجہ سے مردود ہے۔ ایک یہ کہ سلف صالحین رحمہم اللہ تعالے کا اجماع ہے کہ ہر ایک چیز کا خالق خدا تعالی ہے۔ اسکے سوا کسی میں یہ وصف نہیں پائی جاتی۔ دوم یہ کہ یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کو ایجاد کرتی ہے اسکا علم ایجاد کرنے والی چیز کو ضرور ہوتا ہے۔ بدوں علم کے کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں اور دیگر حیوانوں سے بہت امور ظاہر ہو

وسکنات وقوع میں آتی ہیں۔ مگران سے انکی پیداکردہ حرکات وسکنات
کی تعداد دریافت کی جائے تو بجز سکوت کے اور کوئی جواب نہ ملیگا۔ بچہ
ماں کی چھاتیوں کی طرف دودھ پینے کے لئے دوڑتا ہے مگر اسکو اپنی اس
حرکت کا احساس تک نہیں ہوتا۔ بلّی کا بچہ پیدا ہوتے ہی اپنی ماں کے
پستانوں کے ساتھ دودھ پینے کے لئے چمٹتا ہے اور آنکھیں ابھی بند
ہوتی ہیں۔ بتاؤ وہ کون چیز ہے جو اسکو بغیر دیکھے معلوم کرادیتی ہے کہ یہ پستان
ہیں ان میں دودھ ہے اگر تو پیئے گا تو تجھ میں طاقت آجائیگی۔ بھوک
جاتی رہیگی۔ عنکبوت اپنا جالا ایسا تنتا ہے کہ بڑے بڑے مہندس حیران
رہ جاتے ہیں۔ جو شکلیں وہ اختراع کرتا ہے انکو خواب میں بھی نہیں سوجھتیں
شہد کی مکھی شہد کی چھالی میں ایسے خانے بناتی ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر
مہندسوں کی ہوش اُڑ جاتی ہے۔ بتاؤ کہ عنکبوت اور اس ناچیز مکھی کو
یہ حیرت انگیز صنعتیں کس کاریگر نے بنائی ہیں۔ الغرض دنیا میں ہزارہا ایسی
مثالیں ہیں جنکو مشاہدہ کرنے سے یقین ہوجاتا ہے کہ حیوانات کے افعال
میں کسی اور عظیم الشان قوت کو بھی دخل ہے۔ بھلا ان بیچارے حیوانات
کی کیا ہستی ہے کہ خالق اکبر کے مقابلہ میں خالق اور فاعل کہلاسکیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ جیسا اور بڑے بڑے معرکۃ الآرا مسئلوں میں حق
کو پہچان جاتے ہیں اس مسئلہ میں بھی انھوں نے کمال کردیا ہے۔ نہ تو وہ
جبریہ کی طرح حیوانات کو بالکل قدرت سے محروم کردیتے ہیں اور نہ ہی معتزلہ
کی مانند انکے ہاتھ میں کلی اختیارات دے دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ
افعال عباد میں دونوں قدرتوں کو دخل ہے۔ خدا تعالےٰ کی قدرت بھی
کام کرتی ہے اور بندے بھی اپنے اختیار سے کھاتے پیتے چلتے پھرتے۔
سوتے جاگتے ہیں۔ اگر یہ بات درست ہو تو جو اعتراضات جبریہ یا معتزلہ
پر وارد ہوتے تھے وہ سارے کے سارے بخوبی رفع ہوسکتے ہیں۔ مگر صرف

ایک بات دل میں ضرور کھٹکتی ہے وہ یہ کہ ایک فعل پر دو قدرتوں کا واقع ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ مگر یہ کھٹکا بہت جلدی رفع ہو سکتا ہے ایک فعل پر دو قدرتوں کا جمع ہونا بیشک محال ہے۔ مگر جب ایک حیثیت سے دو قدرتیں ایک فعل پر جمع ہوں۔ اگر مختلف اعتبارات سے دو قدرتیں جمع ہوں تو یہ کوئی محال امر نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کو کس بات نے ایک فعل پر دو قدرتوں کے جمع ہونے کے قائل ہونے پر مجبور کیا ہے۔ کیا ایسی کوئی وجہ نہ تھی کہ اس دور از قیاس بات کا بھی الزام اہل السنۃ والجماعۃ پر لازم نہ آتا۔ اور اُن اعتراضوں کا بھی قلع وقمع ہو جاتا جو جبریہ اور معتزلہ پر وارد ہوتے ہیں۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ انکو امورات ذیل نے اس امر پر مجبور کیا ہے۔

رعشہ والے شخص کا ہاتھ بغیر اسکے اختیار کے کانپتا ہے اور تندرست آدمی بھی کبھی اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے۔ اب ظاہر ہیں یہ دونوں حرکتیں ایک سی نظر آتی ہیں۔ لیکن کون نہیں جانتا کہ اول الذکر میں آدمی کو کوئی قدرت اور اختیار نہیں ہوتا اور مؤخر الذکر کا وقوع اسکے پورے پورے اختیار سے ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اِن دونوں حرکتوں میں اگر فرق ہے تو قدرت و اختیار کے اعتبار سے ہے۔ اور جب اس ایک فعل میں انسان کی قدرت اور اسکا اختیار ماننا پڑتا ہے تو دیگر افعال میں قدرت و اختیار کا کیونکر انکار ہو سکتا ہے

یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے ساتھ خدا کی قدرت کا تعلق ہے اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ جو چیز حادث ہے وہ ممکن ہے اور چونکہ بندوں کے افعال بھی حادث ہیں لہذا ان دونوں قاعدوں کے مطابق خدا کی قدرت انکے ساتھ بھی متعلق ہوئی۔ نیز یہ تو ہر ایک شخص جانتا ہے کہ رعشہ والے کے ہاتھ کی بے اختیاری حرکت خدا کی مخلوق ہے اور اسمیں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں۔ اور تندرست آدمی کے ہاتھ کی حرکت بھی رعشہ والے

کی حرکت کے مشابہ ہے۔ تو جب ایک حرکت میں خدا کی قدرت کو دخل ہے تو دوسری حرکت میں جو پہلی حرکت کی مثل ہے کیوں اسکی قدرت کو دخل نہ ہوگا۔

نیز فرض کرو زید اپنے ہاتھ کو ملانا چاہتا ہے۔ اور بقول تمہارے خدا کی قدرت اسمیں کوئی کام نہیں کرتی۔ مگر خدا کا ارادہ زید کے ہاتھ کو ساکن رکھنے کا ہے۔ اب اس وقت میں یا تو حرکت اور سکون دونوں اکٹھی ہو جاوینگی۔ یا دونوں نہ ہونگی۔ پہلی صورت میں اجتماع ضدین اور دوسری صورت میں ارتفاع ضدین لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس وقت زید کا ہاتھ ساکن رہیگا کیونکہ خدا کی قدرت بندے کی قدرت سے کئی حصے قوی ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ خدا کی قدرت بیشک قوی ہے مگر اسکے قوی ہونے کے یہ معنے ہیں کہ بندے کی قدرت محدود ہے یہ ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اور خدا کی قدرت غیر محدود ہے۔ مگر ایک خاص فعل پر ان میں سے ایک کی قوت اور ایک کا ضعف کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ خاص فعل پر جیسے ایک کی قدرت کام کر سکتی ہے، ویسے دوسرے کی قدرت اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ یہ امور ہیں جنہوں نے اہل السنۃ والجماعۃ کو ایک فعل پر دو قدرتوں کے اکٹھا ماننے پر مجبور کیا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ دونوں قدرتوں کے اجتماع کو کسی قدر وضاحت سے بیان کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک یہ راز نہیں کھلا کہ دونو قدرتیں ایک ہی فعل پر جمع ہو کر کیا کام کرتی ہیں۔ اگر ایک ہوتی تو وہ کام جو دو ملکر کرتی ہیں اس اکیلی سے سرانجام ہو سکتا تھا یا نہ۔ تو ہمارا روئے سخن صرف انسان کی حرکت کی طرف ہے۔ جب اس میں دونوں قدرتوں کے جمع ہونے کا راز کھل گیا تو دوسرے افعال کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیئے۔ خدا تعالےٰ نے آدمی میں اسکی پیدائش کے ساتھ ہی ایک

قوت پیدا کر دی ہے۔ اس قوت کو مختلف کاموں کی طرف پھیرنے میں اسکو اختیار دیدیا گیا ہے۔ اسی قوت پر ہی ثواب وعقاب کی بنا ہے۔ جس کام کی طرف انسان اپنی قوت پھیرتا ہے اسکے ساتھ ہی اگر خدا چاہتا ہے تو اس کام کو پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات انسان بہتیری کوشش ایک کام کرنے پر خرچ کرتا ہے مگر آخر ناکام رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ انسان صرف اپنی قوت کو ایک کام کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کام کا ہونا نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے۔ جب یہ بات آپکو معلوم ہوگئی تو اب مثلاً زید اپنا ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی قوت کو حرکت کی طرف پھیرنے میں تو وہ خود مختار ہے مگر ہاتھ کا ہلنا خدا کے اختیار میں ہے۔ جب وہ ہاتھ ہلانیکا ارادہ کرتا ہے تو اسکے بعد فوراً حرکت کو خدا پیدا کر دیتا ہے۔ اسی واسطے خدا ہی پر خالق صانع اور مخترع کا اطلاق صحیح ہوسکتا ہے۔ اور بندے کو خالق وغیرہ نہیں کہا جاسکتا۔

اس جگہ پر کوئی شخص سوال کر سکتا ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ انسانی قدرت کو بھی مانتے ہیں جو خدا نے اسکو عطا کی ہوئی ہے۔ اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان جو کام کرتا ہے اسکو خدا پیدا کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر پیدا کرنا خدا کا کام ہے تو خدا نے انسان کو قدرت کس کام کے لیئے دی ہے وہ اب بیکار رہیگی۔ بھلا یہ تو بتاؤ کہ انسان کی قدرت کو اس کے افعال میں دخل ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو قدرت کا بغیر مقدور کے ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر دخل ہے تو اسکے یہ معنے ہونگے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اسکی قدرت کو اسکے افعال میں ضرور دخل ہے مگر اسکے معنے جو سائل نے سمجھے ہیں بالکل غلط ہیں۔ کیونکہ مثلاً نماز پڑھنے سے پہلے انسان میں اسکے ادا کرنے کی قدرت پائی جاتی ہے مگر وہی نماز

کا وجود نہیں ہوا۔ تو اگر قدرت کے دخل کے یہ معنے ہوتے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہوتا تو قدرت کے ساتھ ہی نماز بھی موجود ہو جاتی۔ بلکہ جو جو افعال بندوں کے اختیار اور قدرت میں ہیں۔ انکی پیدائش کے ساتھ ہی وہ موجود ہو جاتے۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ قدرت کے دخل کے کچھ اور معنے ہیں جنکی اصلیت سائل کو معلوم نہیں ہوئی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نماز ادا کرنے سے پہلے جو انسان میں قدرت ہے اسکو نماز کے ساتھ جو تعلق ہے اسکے یہ معنے ہیں کہ نماز جب ادا کی جائے گی اسی قدرت کے ذریعہ ادا کیجائیگی تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکو تعلق نہیں کہا جاتا۔ بلکہ ایک آنے والے تعلق کی انتظار کہنا مناسب ہے۔ اب تو یہ کہنا چاہئے کہ انسان میں نماز کے ادا کرنے کی قدرت تو موجود ہے مگر ابھی تک اسکو نماز کے ساتھ تعلق حاصل نہیں ہوا۔ صرف اسکی امید ہی امید ہے۔

سو جیسے تمہارے نزدیک آدمی میں ہر ایک مناسب کام کی قدرت موجود ہے اور اسکو افعال کے ساتھ تعلق بھی حاصل ہے مگر صرف قدرت ہی سے افعال موجود نہیں ہوتے۔ ہمارے نزدیک بھی یہی بات ہے۔ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ افعال جب موجود ہوتے ہیں تو خدا کی قدرت انکو موجود کرتی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صرف قدرت اور اسکے تعلق کے موجود ہونے پر افعال عباد کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں تو پھر اس بات سے کیوں انکار کیا جاتا ہے کہ افعال کے وجود میں خدا کی قدرت کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں اور باوجود قدرت ہونے کے افعال کا ہونا ضروری نہیں تو اس قدرت کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ عدم قدرت کے اگر یہ معنے ہیں کہ جیسے رعشہ والے کے ہاتھ کا کانپنا اسکے اختیار میں نہیں ویسے تندرست آدمی کا اپنے ہاتھ کو ہلانا بھی اضطراری امر ہے۔ تو یہ بداہت کا خلاف کرنا ہے۔ کیونکہ معمولی سے

معمولی شخص بھی جانتا ہے کہ اول الذکر میں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں۔ اور موخر الذکر کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ اور اگرچہ ہم یہ مانتے ہیں کہ چونکہ قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں لہذا یہ عجز کے مشابہ ہے تو اسکے ساتھ ہم یہ بھی مانتے ہیں۔ مگر اس سے قدرت کی نفی لازم نہیں آتی۔

تیسری توجیہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا کی قدرت وسیع اور غیر محدود ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں نظر آتی جسکو اُسکی قدرت شامل نہ ہو حالانکہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو بعض حرکات سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کی قدرت کو انہیں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب آدمی ہاتھ ہلاتا ہے تو انگشتری بھی ساتھ ہی حرکت کرنے لگتی ہے۔ اور پانی میں ہاتھ مارتا ہے تو ہاتھ کی حرکت سے پانی میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ سو اگر انگشتری اور پانی کی حرکت میں خدا کی قدرت کام کرتی تو کبھی ایسا بھی ہوتا کہ ہاتھ کو ہلانے سے انگشتری میں حرکت نہ آتی اور پانی میں ہاتھ مارنے سے پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ہاتھ کا ہلانا اور پانی میں ہاتھ مارنا۔ انگشتری اور پانی کی حرکت کا سبب ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو پہلے جانچ نہ لیا جائے اسکے رد کرنے یا قبول کرنیکا کسی شخص کو حق حاصل نہیں ہوتا۔ ہر ایک بات مسترد یا مقبول تب ہو سکتی ہے جب پہلے اسکو اچھی طرح وزن کر لیا جائے۔ کسی سے پیدا ہونے کے تو یہ معنے ہوتے ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم کے پیٹ سے نکلے جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے اور درخت زمین سے نکلتا ہے۔ لیکن اعراض کے پیدا ہونے کے یہ معنے نہیں ہوتے۔ انگشتری کی حرکت اور پانی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے پیٹ سے نہیں نکلی۔

معترض کا یہ کہنا کہ اگر خدا کی قدرت سے انگشتری اور پانی میں حرکت آتی تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ ہاتھ ہلتا اور انگشتری اور پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی

یہ ایسا ہی لغو اور فضول ہے جیسا یہ کہنا لغو ہے کہ علم ارادہ سے پیدا ہے
اور حیوٰۃ علم سے متولد ہے۔ کیونکہ اگر علم اور حیوٰۃ کی پیدائش میں خدا کی قدرت
کو دخل ہوتا تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ خدا تعالےٰ ارادہ کو پیدا کرتا اور اسکے ساتھ
علم کا وجود نہ ہوتا۔ یا علم موجود ہوتا مگر حیوٰۃ کی صفت نہ ہوتی۔ اصلی بات یہ ہے
کہ نہ علم ارادہ کا ممنون نہ حیوٰۃ علم سے متولد ہے بلکہ ارادہ کے لئے علم کا ہونا
شرط ہے اور علم کے لئے حیوٰۃ کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ بغیر
شرط کے مشروط موجود نہیں ہوتا۔ اور شرط اور مشروط میں صرف تلازم کا علاقہ
ہوتا ہے۔ جسکے یہ معنے ہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے سوا موجود نہیں
ہو سکتے۔ مگر ان میں سے ہر ایک کا موجد بغیر خدا تعالےٰ کے اور کوئی نہیں ہوتا۔

اسی طرح جسم کے دوسرے مکان میں داخل ہونے کے لئے پہلے مکان کا
خالی ہونا شرط ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جسم پہلے مکان میں بھی ہو اور دوسرے
مکان میں بھی ہو۔ تو جب ہاتھ کو پانی میں حرکت دیجائے گی تو ہاتھ اپنے پہلے مکان
کو چھوڑ کر اسکے متصل کسی دوسرے مکان میں منتقل ہوگا۔ اور جب آگے حرکت
دیجائے گی تو اسکو بھی چھوڑ کر تیسرے میں انتقال کرے گا۔ وہلم جرا۔ اور پانی
کے اجزا میں ہاتھ پڑنے سے جو گڑھے سے ہو گئے تھے وہ پانی کی حرکت کی وجہ سے
مٹتے جائینگے ورنہ خلاء لازم آئیگی اور وہ محال ہے۔ ہاتھ کو ہلانا چونکہ پانی کی حرکت
کو مستلزم ہے لہٰذا معترض کو یہ گمان ہوا کہ پانی کی حرکت ہاتھ ہلانے کا
سبب ہے اور یہ اسکا سبب۔

جو چیزیں باہم لازم و ملزوم کہلاتی ہیں یا تو وہ شرط اور مشروط ہوتی ہیں یا
یہ بات نہیں ہوتی۔ شرط اور مشروط میں ان دونوں کا اکٹھا پایا جانا ضروری
ہے۔ کیونکہ مشروط کا وجود بغیر شرط کے نہیں ہو سکتا۔ مگر مشروط نہ شرط کا ممنون
اور نہ شرط مشروط کی ممنون۔ ان دونوں کا خالق اللہ تعالےٰ ہوتا ہے۔ اور
جن دو چیزوں میں یہ علاقہ نہیں ہوتا انکا ایک دوسرے سے جدا ہونا ممکن ہے

صرف خدا تعالےٰ کی عادت کے مطابق جب ایک چیز ان میں سے پائی جاتی ہے تو دوسری بھی ساتھ ہی موجود ہو جاتی ہے۔ مثلاً آگ کا روئی کو جلا دینا۔ برف کو اگر ہاتھ لگایا جائے تو ہاتھ کا سرد ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ روئی کو آگ میں ڈال دیا جائے اور آگ اسمیں تاثیر نہ کرے۔ اور برف ہاتھ میں رکھی جائے مگر ہاتھ کو سردی محسوس نہ ہو۔ بلکہ تاریخی واقعات سے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالدیا گیا تھا لیکن آگ نے ان پر مطلق اثر نہ کیا تھا۔ چونکہ خدا تعالےٰ کی عادت یوں ہی ہے کہ آگ جلا دیتی ہے۔ اور برف جس چیز کے ساتھ لگائی جائے اسکو سرد کر دیتی ہے۔ اسواسطے خارج میں انکا انفکاک نہیں ہوتا۔ اس جگہ ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ ہماری یہ غرض نہیں کہ حرکت کے پیٹ سے دوسری حرکت پیدا ہوتی ہے اور برف میں سے سردی نکلکر ہاتھ میں پیدا ہو جاتی ہے۔ بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور برف کو ہاتھ لگانے کے بعد ہاتھ میں سردی محسوس ہونے لگتی ہے۔ تو ہاتھ کی حرکت اور برف کو ہم خالق کہتے ہیں۔ اور دوسری حرکت کو اور ہاتھ میں جو سردی محسوس ہوتی ہے اسکو مخلوق کہتے ہیں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ خالق وہی شئے ہو سکتی ہے جو واجب ہو اور حرکت اور برف چونکہ واجب نہیں لہذا انکو خالق کہنا ہی جائز نہیں۔

علم جو چیزیں موجود ہیں اور جو معدوم ہیں مگر انکا وجود ممکن ہے ان سب کو خدا جانتا ہے۔ دلیل اسکی یہ ہے کہ دنیا میں جسقدر چیزیں موجود ہیں بعض حادث اور بعض قدیم ہیں۔ خدا اور اسکی صفتیں قدیم ہیں اور دوسری سب چیزیں حادث ہیں۔ حادث چیزوں کو جب ہم اس حیرت انگیز ترتیب اور انتظام پر دیکھتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ انکے خالق کو ضرور انکا علم تھا۔ اور علم بھی ایسا کہ ذرہ ذرہ معلوم ہے۔ اگر کوئی شخص اس عجیب و غریب

نظام عالم کو دیکھکر خدا کے علم میں شک کرے تو وہ ایسا ہی بیوقوف ہے جیسا وہ شخص بیوقوف ہے جو کسی مصور کی صنعت تصویر کو دیکھکر لوگوں سے پوچھے کہ اسکے بنانے والے کو اسکا علم تھا یا نہیں۔ تو جب خدا حوادث کو جانتا ہے تو بالضرور اپنی ذات اور صفات کا بھی اسکو علم ہوگا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ غیر کا علم تب حاصل ہو سکتا ہے جب پہلے اپنی حقیقت اور صفتوں کا علم ہو۔

خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔ کیونکہ جو چیزیں موجود ہو چکی ہیں وہ تو بیشک متناہی ہیں۔ مگر جو ممکن ہیں لیکن پیدا نہیں ہوئیں وہ غیر متناہی ہیں۔ اور انکو بھی خدا جانتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ خدا غیر متناہی چیزوں کو جانتا ہے۔ جملہ ممکنات تو درکنار صرف ایک ہی چیز میں غور و فکر کرنے سے اسمیں اسقدر معلومات کا خزانہ ملیگا جنکا شمار نہیں ہو سکتا۔ اور خدا تعالے تو ایک ایک چیز کے اندر جسقدر عجائبات ہیں سب کو تفصیلی طور پر جانتا ہے۔

دو۔ ایک عدد ہے جسکا دو چند چار ہیں اور چار کا دو چند آٹھ اور آٹھ کا دو چند سولہ۔ اسی طریق سے تم اپنی عمر بھر دو چند نکالتے چلے جاؤ۔ تم مرجاؤ گے مگر دو چند ختم ہونے میں نہ آئیں گے۔ خدا تعالے ان سب دو چندگی کے مراتب کو جانتا ہے۔ دیگر عددوں کو بھی اسی پر قیاس کرلو۔ پس ثابت ہوا کہ خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔

حیوٰۃ خدا زندہ ہے۔ اور یہ ایسا دعوے ہے جسکا کوئی شخص بھی انکار نہیں کرسکتا۔ جو خدا کو عالم و قادر جانتا ہے وہ اسکو ضرور زندہ بھی تسلیم کریگا۔ کیونکہ زندہ ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اور دیگر اشیاء کو جانتا ہے۔ چونکہ یہ بات بالکل روز روشن کیطرح ظاہر ہے۔ اسلئے ہم اسکو طول دینا نہیں چاہتے۔

ارادہ اللہ تعالے جو کام کرتا ہے ارادے سے کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ اضطراری

طور پر اس سے کام ہوجاتے ہیں۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو خدا نے مثلاً آج زید کو پیدا کیا ہے۔ حالانکہ زید کا اس سے پہلے یا پیچھے پیدا ہونا بھی ممکن تھا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ بجائے زید کے عمر پیدا کیا جاتا۔ تو اب یہاں کوئی ایسی چیز ضرور ہوگی جو زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کا سبب ہوگی۔ اور جب ہم اسکی تلاش کرتے ہیں تو بجز اسکے کہ خدا کا ارادہ اس وقت میں زید ہی کو پیدا کرنے کا ہوا ہے۔ اور کسیکو اس قابل نہیں پاتے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر گمان ہوسکتا ہے تو خدا یا اسکی قدرت یا علم کے بارہ میں ہوسکتا ہے۔ کہ انمیں سے کسیکا یہ تقاضا ہو۔ مگر بغور دیکھنے سے پایا جاتا ہے کہ ان تینوں کو مطلق دخل اس امر میں نہیں۔ کیونکہ خدا اور اسکی قدرت کو تمام چیزوں سے ایک ہی نسبت ہے۔ جیسے اسکو اس وقت میں زید کے پیدا کرنے کی قدرت ہے ویسے عمر وغیرہ کے پیدا کرنے کی بھی اسکو قدرت ہے۔

علم میں بھی یہی بات ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے معلوم جس طرح پر ہو علم بھی اسی کے مطابق ہوتا ہے۔ علم کو اس بات سے کوئی دخل نہیں کہ ایک شئے کے آج کے روز پیدا ہونے کا باعث ہو اور ایک کے کل پیدا ہونے کا موجب ہو۔ دنیا کی جسقدر چیزیں ممکن ہیں وہ زید کے ساتھ اس امر میں برابر ہیں۔ کہ زید نہ ہو۔ بلکہ ان میں سے کوئی ایک ہو۔ اس میں علم کوئی تغیر پیدا نہیں کرسکتا۔ خدا جانتا ہے کہ اس وقت میں زید کی بجائے ممکنات میں سے ہر ایک میں موجود ہونیکی قابلیت ہے۔ سو جب خدا اور قدرت اور علم ان میں سے کوئی مرجح نہ ہوسکا تو ثابت ہوا کہ اس بات کا مرجح خدا کا ارادہ ہے۔ جب خدا کا ارادہ ایک کام کو ایک وقت میں کرنے کا ہوتا ہے تو اس کام کی تعیین کے ساتھ علم بھی فوراً متعلق ہوجاتا ہے۔

کسی چیز کے ایک خاص وقت میں پیدا کرنے کی علت ارادہ ہوتا ہے اور علم اسکے ساتھ تابع کا حکم رکھتا ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوسکتا ہے وہ یہ کہ ارادہ بھی قدرت کی طرح قدیم ہے اور اسکو بھی ہر ایک ممکن کے ساتھ مساوات کا علاقہ ہے تو پھر زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کے لئے کوئی اور مخصص اور مرجح ہوگا اور اسکے لئے اور ہوگا۔ وہلم جراً۔ یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ زید کے خاص وقت میں پیدا ہونیکی علت خدا کبھی نہیں کہا جا سکتا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اسکو سب ممکنات سے مساوات کی نسبت ہے۔ دوسرے یہ خود قدیم ہے۔ اور اگر یہ زید کی علت ہوا تو زید کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا۔ اور قدرت بھی علت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اسکو بھی سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے۔ ارادہ بھی علت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ یہ بھی قدیم ہے اور وقتوں اور دیگر اشیاء کے ساتھ ایک سی نسبت رکھتا ہے۔

جس وقت زید پیدا ہوا ہے۔ اسکی جگہ عمر کے پیدا ہونے کے ساتھ خدا کا ارادہ متعلق ہوسکتا تھا یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے۔ اور جب متعلق ہوسکتا تھا تو پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ اسوقت زید تو پیدا ہوا ہے۔ اور عمر نہیں ہوا یہ سوال ہے جس نے دنیا کو حیران کر رکھا ہے۔ اب اسکا جواب ملاحظہ ہو لوگوں کے اس میں کئی فرقے ہیں۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ نظام عالم کو صرف خدا نے ہی پیدا کیا ہے اسکے سوا قدرت علم اور ارادہ وغیرہ کو اسکی پیدائش میں مطلق دخل نہیں۔ اور نہ ان صفات کی کوئی حقیقت ہے۔ یا خدا ہے یا نظام عالم جو صفات اسکے لئے تراشی جاتی ہیں وہ سب اسکے ساتھ متحد ہیں۔ اور چونکہ خدا قدیم ہے لہذا نظام عالم بھی قدیم ہے۔ نظام عالم کو خدا کے ساتھ وہ نسبت ہے جو معلول کو اپنی علت کے ساتھ اور روشنی کو آفتاب کے ساتھ اور سایہ کو اس چیز کے ساتھ جسکا سایہ ہے نسبت ہوتی ہے۔

معتزلہ کا قول ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور اسکے حدوث کا باعث

خدا کا ارادہ ہے اور وہ بھی حادث ہے مگر یہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔

ایک اور گروہ ہے جو معتزلہ کا ہمخیال ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ ارادہ کو خدا کے ساتھ قائم جانتا ہے۔

اہل حق (اہل السنۃ والجماعۃ) کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اسکے ارادہ کو بھی نظام عالم کے پیدا کرنے میں دخل ہے۔ اور خدا کی طرح وہ بھی قدیم ہے۔ مگر نظام عالم حادث ہے۔

فلاسفہ کا مذہب باطل ہے۔ کیونکہ ہر ایک شخص یہ بات جانتا ہے کہ نظام عالم خدا کا فعل ہے۔ اور فعل کے یہ معنے ہیں کہ ایک چیز ایک وقت میں نہ ہو اور دوسرے وقت میں ہو۔

اگر نظام عالم قدیم ہوا تو اسکو خدا کا فعل کہنا درست نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اصل اعتراض کا جواب فلاسفہ نے نہیں دیا۔ کیونکہ خدا کو جملہ اشیاء کے ساتھ ایک نسبت ہے۔ یہ بھی ممکن تھا کہ نظام عالم کی اس خاص وضع اور مقدار کی بجائے اسکی نقیض موجود ہوتی۔ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ جسطرح ہم دیکھ رہے ہیں کائنات کا سلسلہ موجود ہوا ہے۔ اور اسکے خلاف وقوع میں نہیں آیا۔

نیز ان پر دو اور بڑے سنگین اعتراض آتے ہیں جنکو ہم نے اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ میں بھی بیان کیا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ انکے نزدیک یہ مسلمہ امر ہے کہ کوئی آسمان مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اور کوئی مغرب سے مشرق کو چلتا ہے اب سوال یہ ہے کہ جو مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اسکا مغرب سے مشرق کو حرکت کرنا اور جو مغرب سے مشرق کو چلتا ہے اسکا مشرق سے مغرب کو چلنا بھی ممکن تھا۔ یہ کس چیز کا تقاضا ہے کہ ہر ایک آسمان خاص خاص سمت کو چلتا ہے۔ اگر کہو کہ خدا کا تقاضا ہے۔ تو وہ قدیم ہے اسکو سب اشیاء کے ساتھ نسبت برابر ہے۔ پس ثابت ہوا کہ بغیر خدا کے کوئی اور طاقت ہے جو

آسمانوں کو خاص خاص اوضاع پر چلاتی ہے۔

اور ایک اعتراض فلاسفہ پر یہ آتا ہے کہ انکے نزدیک یہ مسلمہ امر ہے کہ نواں آسمان دیگر سب آسمانوں کو رات دن میں ایک دفعہ اپنے ساتھ چکر دیتا ہے اور یہ کہ وہ دو قطبوں پر حرکت کرتا ہے جنمیں سے ایک کا نام قطب شمالی ہے اور دوسرے کا نام قطب جنوبی۔ اور قطب ان دو نقطوں کا نام ہے جو باہم متقابل ہوتے ہیں۔ اور جب کرہ اپنے آپ پر حرکت کرتا ہے تو وہ ساکن رہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آسمان کے اجزا متشابہ ہوتے ہیں۔ اور اسکی ہر ایک جز میں قطب بننے کی قابلیت ہے۔ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ اسکی شمالی اور جنوبی سمت تو قطب بن گئی اور باقی اجزا قطبیت سے محروم رہگئیں اس سے پایا جاتا ہے کہ خدا کے بغیر کوئی اور زبردست قوت ہے جو اسکی بعض اجزا کو قطب بناتی ہے اور بعض کو نہیں بننے دیتی۔ وہ کیا ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادہ ہے۔

معتزلہ پر دو زبردست سوال وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ جب خدا کا ارادہ حادث ہے اور اسکے سوا کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو اسکے یہ معنے ہوئے کہ خدا نے نظام عالم کو ایسے ارادہ سے پیدا کیا ہے جو کسی اور چیز میں پایا جاتا ہے۔ یہ نہایت تعجب انگیز بات ہے کہ جسکا ارادہ ہے وہ ارادہ سے خالی ہے۔ اور اسکا ارادہ کسی اور چیز میں ہے۔ یہ ایسی لغو بات ہے جسپر بچے بھی ہنستے ہیں۔ اور دوسرا سوال ان پر یہ آتا ہے۔ کہ خاص وقت میں ارادہ کے حادث ہونے کا باعث اگر کوئی اور ارادہ ہے تو اسکی بابت سوال ہے کہ اسکے حدوث کی کیا علت ہے۔ اگر اور ارادہ ہے تو اس میں بھی وہی کلام ہے۔ اگر اسی طرح یکے بعد دیگرے ارادہ سے نکلتے گئے تو تسلسل لازم آئیگا اور وہ محال ہے۔ اور اگر وہ بدوں کسی علت کے خود بخود حادث ہوا ہے تو ممکن ہے کہ نظام عالم بھی بدوں ارادہ کے خود بخود حادث ہو

اور اسکو اپنے حدوث میں ارادہ وغیرہ کی احتیاج نہ ہو۔ جو لوگ معتزلہ کے ہمخیال ہیں انپر اگرچہ پہلا اعتراض جو معتزلہ پر وارد ہوتا تھا وارد نہیں ہوتا لیکن انپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر خدا کا ارادہ جو بقول آپ کے حادث ہے خدا کے ساتھ قائم ہو تو خدا کا حوادث کا محل ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ جو چیز کہ حوادث کے لیے محل ہو وہ ان سے پہلے آپ حادث ہوتی ہے۔ اور علاوہ ازیں جو دوسرا اعتراض معتزلہ پر وارد ہوتا ہے ان پر بھی وارد ہوگا۔

اہل حق کہتے ہیں کہ دنیا کی سب چیزیں خدا کے ارادہ سے موجود ہوئی ہیں اور خدا اور ارادہ دونوں قدیم ہیں۔ ارادہ کے قدیم ہونے پر جو یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جب ارادہ قدیم ہے تو اسکی کیا وجہ ہے کہ دنیا کی چیزیں اپنے اپنے وقتوں میں موجود ہوئی ہیں۔ کیونکہ ارادہ قدیم کو سب کے ساتھ ایک نسبت ہے یہ ارادہ کے معنے نہ سمجھنے پر مبنی ہے۔ اگر ارادہ کا مفہوم سمجھ میں آجائے تو یہ غلط فہمی فوراً رفع ہو سکتی ہے۔

ارادہ ایسی صفت کا نام ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے تمیز کر دے یعنے اسکا ذاتی تقاضا ہو کہ یہ چیز فلاں وقت میں پیدا ہونی چاہیئے اور یہ فلاں وقت میں۔

اب معترض کا یہ کہنا کہ ارادہ بعض چیزوں کو بعض سے کیوں تمیز کرتا ہے۔ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم معلوم کے منکشف ہونیکا باعث کیوں ہے۔ یا قدرت کیوں قدرت ہے یا ارادہ کیوں ارادہ ہے جیسے یہ کہنا لغو ہے ویسے ارادہ کی تمیز کے بارہ میں سوال کرنا فضول ہے ہر ایک گروہ کو مجبور ہو کر ایسی صفت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو دنیا کی چیزوں کے خاص خاص وقتوں میں پیدا ہونے کا باعث ہو۔ اور وہ ارادہ ہے۔ مگر جبکہ بعض مذاہب والوں نے اسکو حادث قرار دیا ہے

میں ہیں انھوں نے سخت غلطی کی ہے۔ حق بات اگر ہے تو اہل حق کو معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ قدیم ہے۔ اور باوجود قدیم ہونے کے کائنات عالم کا خاص خاص وقتوں میں موجود ہونے کا باعث ہے۔ اہل حق کی اس تقریر سے پچھلے سارے اعتراض بھی رفع ہو جاتے ہیں اور اصل اعتراض کا جواب بھی کامل طور پر ہو جاتا ہے۔ نظام عالم میں جسقدر چیزیں ہیں سب کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہے۔ کیونکہ کوئی چیز بھی ہو بغیر خدا کی قدرت کے موجود نہیں ہو سکتی اور قدرت تب اثر کر سکتی ہے جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا خدا کا ارادہ ہو۔ پس ثابت ہوا کہ ہر ایک چیز کے ساتھ ارادہ لگا ہوا ہے۔ حتیٰ کہ نیکی بدی کفر شرک وغیرہ بھی اسکے ارادے سے باہر نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ بُرے کاموں مثلاً زناکاری۔ چوری۔ قتل۔ شرابنوشی وغیرہ میں خدا کے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بد افعال اسکی مرضی کے خلاف ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ برائیاں نیکیوں سے زیادہ ہوتی ہیں۔ پس معتزلہ کو ماننا پڑیگا کہ جن امور سے خدا ناراض ہے اور انکے روکنے سے عاجز ہے وہ ان امور سے زیادہ ہیں جنپر وہ راضی ہے۔ یہ خدا کی قدرت پر سخت حملہ کرنا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگر اچھے اور بُرے کاموں کو خدا کا ارادہ شامل ہو تو یہ ماننا پڑیگا کہ خدا تعالیٰ بُرے کاموں پر بھی راضی ہے اور پھر لوگوں کو ان سے منع کیوں کرتا ہے۔ اور بُرے کاموں کے مرتکب ہونے پر دوزخ کی دھمکیاں کیوں دیتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہم آگے اپنے موقعہ پر حسن و قبح کے بیان کے ضمن میں ثابت کرینگے کہ بُرے کاموں کا ارادہ اور چیز ہے اور ان کے ارتکاب پر رضامندی اور بات ہے۔

خدا تعالیٰ سنتا بھی ہے اور دیکھتا بھی ہے۔ اور اس دعوے پر نقلی اور عقلی دونوں طرح کے دلائل ہمارے پاس موجود ہیں۔	سمع اور بصر

نقلی یہ ہیں۔ خدا تعالےٰ فرماتا ہے وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (وہ سننے والا۔ دیکھنے والا ہے) اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ سنتا اور دیکھتا ہے۔

قرآن مجید میں خدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول یوں نقل کرتا ہے لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا (تو ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتا ہے جو نہ سنتا ہے اور نہ دیکھتا ہے۔ اور نہ تمکو کسی چیز کا فائدہ پہونچا سکتا ہے۔) حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ انکو ایسے خدا کی پرستش مطلوب تھی جو سنتا بھی ہے۔ اور دیکھتا بھی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ اِن دو آیتوں میں سمع اور بصر سے مراد علم ہے نہ کہ سننا اور دیکھنا۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معانی چھوڑکر مجازی معنے تب اختیار کئے جاتے ہیں جب اصلی معنے اختیار کرنے میں کوئی نقص لازم آئے۔ اور جہاں نقص کا احتمال نہ ہو وہاں اصلی معنے ترک کر کے مجازی معنے اختیار کرنے اہل لغت کے نزدیک سخت جرم کا مرتکب ہوتا ہے۔ تو جب سمع اور بصر کے اصلی معنے اختیار کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو ان لفظوں سے علم کا ارادہ کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔ ہر جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اس جگہ سمع اور بصر اگر حادث ہوں تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر قدیم ہوں تو جب ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کیسکے آواز کو سنتا اور کسکو دیکھتا تھا۔ جب آواز اور دکھائی دینے والی چیزیں ازل میں موجود نہ تھیں تو خدا کا سننا اور دیکھنا کیونکر قابل تسلیم ہوسکتا ہے۔ یہ سوال معتزلہ اور فلاسفہ اہل حق پر کیا کرتے ہیں اور ہم ہر ایک کو جواب دیتے ہیں۔ معتزلہ چونکہ نظام عالم کو حادث مانتے ہیں اسلئے انکو ماننا پڑتا ہے کہ خدا حوادث کو جانتا ہے۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کس چیز کا عالم تھا۔ اسکو کیونکر علم تھا

کہ کسی وقت نظام عالم میری قدرت سے عالم وجود میں آئیگا۔ اگر معتزلہ اسکا یہ جواب دیں کہ ازل میں علم کی صفت خدا کے ساتھ قائم تھی جسکی وجہ سے جب نظام عالم موجود نہ تھا تو وہ اسکو اس طور پر جانتا تھا کہ ایک وقت میں اسکو پیدا کرونگا۔ اور جب موجود ہوا ہے تو اسطرح جانتا ہے کہ اب موجود ہے تو سمع اور بصر میں بھی یہ توجیہ ہوسکتی ہے پھر اسکا کیوں انکار کیا جاتا ہے۔ اور فلاسفہ اس بات کو نہیں مانتے کہ خدا کو حوادث کا اسطرح علم ہو کہ فلاں چیز زمانہ ماضی میں موجود ہوئی ہے اور فلاں مستقبل میں ہوگی۔ اور یہ چیز اب موجود ہے۔ اسکا علم زمانہ کی حیثیات سے پاک ہے۔ اور وہ ہر ایک چیز کو بلا قید زمانہ جانتا ہے مگر ہم آگے چلکر ایسے زبردست دلائل سے خدا کا حوادث کا عالم ہونا ثابت کرینگے کہ فلاسفہ کو بجز تسلیم کے اور کوئی راستہ نکلنے کا نظر نہ آئیگا۔ اور جب خدا کا حوادث کا عالم ہونا ثابت ہو جائیگا اور ثابت بھی اسطرح ہوگا کہ اسکا علم قدیم ہے اور حوادث کے ساتھ بھی متعلق ہے تو سمع اور بصر کو اسی پر قیاس کرلینا چاہئے۔

عقلی دلیل خدا کے سمیع اور بصیر ہونے پر یہ ہے کہ یہ مسلمہ امر ہے کہ خالق مخلوق سے تمام امور کے لحاظ سے کامل بلکہ اکمل ہونا چاہئے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ دیکھنے والا اندھے سے اور سننے والا بہرے سے کامل ہوتا ہے تو جب مخلوق کے لئے یہ دونوں صفتیں موجود اور ثابت ہیں تو خالق کے لئے انکا وجود کیوں محال ہوگا۔ اسبات کا تو کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا کہ خالق کا مخلوق سے اکمل ہونا ضروری ہے۔ باقی رہا دوسرا امر یعنی دیکھنے والا اور سننے والا اندھے اور بہرے سے اچھا ہوتا ہے۔ یہ بھی مشاہدہ پر موقوف ہے۔ اگر علم انسان کیلئے کمال ہے تو سمع اور بصر بھی کچھ کم نہیں۔ ایک شخص بغیر دیکھے ایک چیز کو جانتا ہے مگر جب اس کو اپنی آنکھ سے مشاہدہ کرلیتا ہے تو بے شبہ اسکے علم میں اضافہ ہوجاتا ہے۔ حاصل یہ کہ جب دیکھنا اور سننا بھی کمال کی ایک قسم ہے تو مخلوق کے لئے

اسکا جائز ہونا اور خالق کے لئے اسکا محال ہونا لغو اور فضول ہے۔
اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر خدا آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے تو ناک سے سونگھنا اور ہاتھ سے ٹٹولنا اور زبان سے چکھنا بھی ہوگا کیونکہ جیسا دیکھنا اور سننا مخلوق کے لئے باعث کمال ہے سونگھنا ٹٹولنا اور چکھنا بھی کم نہیں۔ جو شخص خوشبو کو بذریعہ تعریف جانتا ہے اس سے وہ شخص بہت بڑھا ہوا ہوگا جسکو سونگھنے کے ذریعہ اسکا علم حاصل ہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ بیشک خدا کو سب قسم کے علوم حاصل ہیں وہ دیکھتا بھی ہے سنتا بھی ہے اور سونگھتا بھی ہے ٹٹولتا بھی ہے اور چکھتا بھی ہے مگر ہم میں اور اس میں فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے ادراکات کے لئے خاص اسباب مقرر کئے گئے ہیں جنکے بغیر ہم کسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتے۔ مثلاً آنکھوں کے بغیر ہم کسی شئے کو نہیں دیکھ سکتے۔ اور کانوں کے بغیر سن نہیں سکتے۔ اسیطرح زبان کے بغیر کسی چیز کا میٹھا یا کڑوا ہونا معلوم نہیں کر سکتے اور ہاتھوں کے بغیر ٹٹول نہیں سکتے۔ ناک کے بغیر خوشبو یا بدبو کا امتیاز نہیں کر سکتے۔ نیز جو جو اسباب جس جس غرض کے لئے مقرر کئے گئے ہیں ان سے ہم دوسرا کام نہیں لے سکتے۔ مثلاً کانوں سے ہم دیکھ نہیں سکتے اور آنکھوں سے سن نہیں سکتے مگر خدا تعالےٰ ان اسباب کا محتاج نہیں وہ بغیر آنکھوں کے دیکھتا اور بغیر کانوں کے سنتا ہے۔ اسی طرح بدون ناک کے سونگھتا اور بغیر ہاتھوں کے ٹٹولتا ہے۔ اور بغیر زبان کے چکھتا ہے ہمارے روزمرہ کے تجربے ہیں چونکہ بغیر اسباب کے یہ ادراکات حاصل نہیں ہوتے اسلئے خدا کے لئے بغیر انکے ان ادراکات کا حاصل ہونا بعید معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ خدا میں یہ سب ادراکات پائے جاتے ہیں مگر چونکہ شریعت میں علیم اور سمیع اور بصیر کے بغیر اور کوئی لفظ نہیں آیا اسلئے ان تین الفاظ کے بغیر خدا پر کسی اور لفظ کے اطلاق کے ہم مجاز نہیں ہیں۔
اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا کو لذت اور درد کا بھی احساس ہوگا۔ کیونکہ حس

شخص کو مارنے سے درد محسوس نہ ہو ناقص ہوتا ہے۔ اسی طرح مادر زاد نامرد کو
جماع سے لذت کا ادراک نہیں ہوتا جو اسکے لئے موجب نقص ہے۔

تو اسکا جواب یہ ہے کہ لذت اور تکلیف کا احساس علاوہ حادث ہونیکے
کوئی کمال کی بات نہیں بلکہ یہ سراسر نقص اور کمزوری کی علامت ہے کون
نہیں جانتا کہ تکلیف کا محسوس ہونا نقص ہے اور ضرب کا محتاج ہے جو بدن میں
تاثیر کرتی ہے۔ اسی طرح لذت نام ہے کسی تکلیف کے زائل ہوجانیکا یا ایسی
چیز کے حاصل ہونے کا جسکا حد سے زیادہ شوق ہو۔ اور اسکے حاصل ہونیکی
احتیاج ہو۔ اور شوق اور احتیاج نقص ہے۔ اسی طرح شہوت کے معنے ہیں
مناسب طبیعت چیز کو طلب کرنا۔ اور کسی چیز کا طلب کرنا تب ہوسکتا ہے جب وہ
چیز طالب کے پاس موجود نہ ہو۔ اور خدا تعالے میں نہ حوادث کا نام و نشان ہے
نہ خدا میں کسی قسم کے نقص کی گنجائش ہے اور نہ کسی چیز کی کمی ہے تاکہ جب
اسکو مطلوبہ چیز ملجائے تو اسکو راحت اور لذت حاصل ہو۔

نیز اگر تکلیف کا محسوس ہونا اور مرغوب چیز کے حصول پر نفس کو حظ حاصل
ہونا کمال ہے تو انکی کمالیت انکی اضداد کے مقابلہ میں ہے ورنہ علوم کی مانند
انکی ذات میں کوئی خوبی نظر نہیں آتی۔ اور خدا کی وہ صفات ہیں جنکے اندر
ہزار ہا خوبیاں بھری ہوئی ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ایسی لغو اور فضول صفات
کے ساتھ خدا کو موصوف کہنا سخت بے شرمی ہے۔

کلام

جمیع مسلمانوں کے نزدیک یہ مسلم بات ہے کہ خدا متکلم ہے بعض
لوگوں نے خدا کے متکلم ہونے کو اسطرح ثابت کیا ہے کہ خدا کی
مخلوق امر و نہی کی محتاج ہے یعنے اسکو اپنی ضروریات کے لئے کلام کی ضرورت
پڑتی ہے۔ اور جو چیز مخلوق میں پائی جاتی ہو خالق میں اسکا پایا جانا ضروری ہوتا ہے
مگر انکی یہ دلیل درست نہیں۔ کیونکہ مخلوق کے امور اور منہی ہونے کے اگر یہ معنے
ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے لئے آمر و ناہی اور مامور و منہی ہیں تو اسکی

ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ مگر اس سے خدا کا متکلم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ مطلب ہے کہ خدا کی طرف سے لوگ مامور اور منہی ہیں تو جو شخص خدا کا متکلم ہونا تسلیم نہیں کرتا وہ اسکے آمر و ناہی ہونے کو کیونکر تسلیم کریگا۔

بعض لوگ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ تمام امت کا اجماع ہے کہ خدا متکلم ہے۔ اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے بھی اسکے متکلم ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ مگر جس شخص کے نزدیک خدا متکلم نہیں اسکے نزدیک اجماع اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اقوال کچھ وقعت نہیں رکھتے اجماع تو اسلیے کہ یہ رسول کے قول پر مبنی ہوتا ہے اور جب اسکے نزدیک رسول کے قول کا کوئی اعتبار نہیں تو اجماع کا کیا اعتبار ہوگا۔ اور قول رسول کا اعتبار اسکے نزدیک اسواسطے نہیں کہ اسکے نزدیک رسول کوئی چیز نہیں۔ کیونکہ رسول کے معنے ہیں خدا کا کلام لوگوں کو پہونچا دینے والا۔ اور جب خدا کا کلام ہی نہیں تو اسکی تبلیغ کے کیا معنے۔

خدا کے متکلم ہونیکے ثبوت میں وہی طرف اختیار کرنی چاہیئے جو ہمنے اسکے سمیع و بصیر ہونے کے ثبوت میں اختیار کی ہے۔ وہ یہ کہ کلام بھی مثل دیگر عمدہ چیزوں کے کمال کی قسم ہے۔ اور جب مخلوق میں یہ کمال پایا جاتا ہے تو خالق میں بطریق اولی پایا جائیگا بلکہ اسکا کلام مخلوق کے کلام سے کہیں درجہ عمدہ اور فصیح و بلیغ ہوگا۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس کلام کے لحاظ سے آپنے خدا کو متکلم کہا ہے اس سے کیا مراد ہے۔ اگر اصوات اور حروف مراد ہیں تو یہ حادث ہیں۔ اگر خدا کے ساتھ قائم ہیں تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہیں تو متکلم بھی وہی چیز ہوگی۔ کیونکہ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اصوات و حروف قائم تو کسی اور چیز کے ساتھ ہوں اور متکلم خدا ہو۔ اور اگر اس سے وہ قدیم مراد ہے جو اصوات

اور حروف کو متکلم میں پیدا کرنے کی قدرت ہے۔ تو یہ بیشک ایک کمال ہے مگر کسی چیز کو صرف اسکے اصوات اور حروف کے ایجاد پر قادر ہونے سے متکلم نہیں کہا جاتا جب تک وہ اپنے آپ میں اصوات و حروف پیدا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اور خدا بیشک دوسری چیزوں میں اصوات و حروف کے پیدا کرنے پر قادر ہے مگر اپنے آپ میں اصوات و حروف کو پیدا نہیں کر سکتا کیونکہ یہ حادث ہیں اور وہ محل حوادث نہیں۔

اور اگر کوئی اور معنے مراد ہیں تو جب تک ہمکو انکی خبر نہ ہو ہم انکے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس کلام کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں اس سے نہ اصوات و حروف مراد ہیں اور نہ قدرت مراد ہے بلکہ اس سے تیسرے معنے مراد ہیں جنکا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ انسان دو اعتبار سے متکلم کہلاتا ہے ایک تو اصوات اور حروف کے اعتبار سے اور ایک کلام نفسی کے لحاظ سے جو نہ صوت ہے اور نہ حرف ہے اور اگرچہ کلام کی پہلی قسم بھی ایک کمال ہے مگر کلام نفسی کمال ہونے میں اس سے آگے ہے خداوند کریم میں اسکا پایا جانا ہرگز محال نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ حدوث پر دلالت کرتا ہے۔

کلام نفسی کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ محاورہ میں عام طور پر کہا جاتا ہے فِی نَفْسِ فُلَانٍ کَلَامٌ یُرِیْدُ اَنْ یَّنْطِقَ بِہٖ فلاں شخص کے نفس میں کلام ہے وہ چاہتا ہے کہ اُسے ظاہر کر دے ایک شاعر کہتا ہے

اِنَّ الْکَلَامَ لَفِی الْفُؤَادِ وَاِنَّمَا — کلام کا اصلی مقام تو دل ہے اور زبان تو صرف
جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَی الْفُؤَادِ دَلِیْلًا — دل کی بات ظاہر کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

شاعر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی بھی کوئی حقیقت اپنے اندر رکھتا ہے۔

اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ کلام نفسی کے ہم قائل ہیں مگر خدا کے لئے کلام نفسی ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو کلام نفسی انسانوں میں پایا جاتا ہے جب ہم غور و فکر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف چند علوم کا نام ہے جو ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ کلام کرنے سے پہلے انسان کے ذہن میں الفاظ کو اور معانی کو خاص طرز پر ترتیب دینے کا تصور آتا ہے اور پھر انکو کلام لفظی کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔

الغرض ذہن میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔ معانی۔ وہ الفاظ جنکے معانی معلوم ہوتے ہیں۔ معانی اور الفاظ کو خاص طرز پر ترتیب دینا جسکو فکر کہتے ہیں۔ اور انکے علاوہ ذہن میں ایک قدرت بھی ہوتی ہے جسکے ذریعہ انکو ترتیب دیا جاتا ہے۔ جسکو قوت مفکرہ کہتے ہیں۔ سو اگر کلام نفسی سے مراد یہ علوم ہیں یا فکر اور یا قوت مفکرہ ہے تو انہیں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو خدا میں نہیں پائی جاتیں۔ مثلاً اصوات۔ کیونکہ یہ حادث ہیں۔ اور خدا میں حوادث کا وجود محال ہے۔ اور بعض اس میں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً علم۔ قدرت اور ارادہ۔ اور اگر کوئی اور معنے مراد ہیں تو جب تک ہمکو انکا علم نہ ہو انکے بارہ میں ہم کچھ رائے قائم نہیں کر سکتے۔

کلام یا امر ہوتا ہے یا نہی یا خبر۔ خبر ایسا کلام ہوتا ہے جو خبر دینے والے کے مافی الضمیر پر دلالت کرتا ہے۔ جو شخص ایک چیز کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس پر دلالت کرنے کے لئے فلاں لفظ واضع لغت نے مقرر کیا ہے تو اپنے مقصود کو لفظی پیرایہ میں ظاہر کرنے پر اسکو قدرت ہوتی ہے۔ اور امر یہ ظاہر کرتا ہے کہ متکلم مخاطب سے کوئی چیز طلب کرتا ہے۔ اور نہی کو اسی پر قیاس کر لو۔

الغرض اگر کلام نفسی سے مراد یہ چیزیں ہیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں۔ تو انہیں سے بعض خدا میں نہیں پائی جاتیں۔ اور اگر کوئی اور چیز مراد ہے تو اسکا

بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اسپر کافی غور کر سکیں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی سے جو معنے ہم مراد لیتے ہیں وہ ان امور سے جو معترض نے بیان کئے ہیں الگ ہیں اور ہم اسکو صرف کلام کے قسم امر کے ضمن میں بیان کرتے ہیں تاکہ تقریر بہت طویل نہ ہو جائے۔ جب آقا اپنے نوکر سے کہتا ہے "کھڑا ہو جا" تو یہ صیغۂ امر ایک ایسے معنے پر دلالت کرتا ہے جو آقا کے دل میں ہوتا ہے۔ یہ معنے ان چیزوں سے بالکل الگ چیز ہے جو معترض نے طرح طرح کی طول طویل تقسیموں کے ضمن میں بیان کی ہیں۔ اسی کا نام کلام نفسی ہے۔ اور اسی کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں۔ صیغۂ امر سے مراد اسکا معنے پر دلالت کرنا یا جو کچھ آمر نے کہا ہے اسکی اطاعت کرنا مراد نہیں ہوتا بلکہ اسکا کام صرف اس مفہوم پر دلالت کرنا ہوتا ہے جو آمر کے دل میں ہوتا ہے۔ کیونکہ معنے پر دلالت کرنا ہر ایک لفظ کا ذاتی تقاضا ہوتا ہے۔ اسمیں متکلم کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ آمر یہ نہیں چاہتا کہ اسکے امر کی اطاعت کی جائے بلکہ اسکی غرض عدم اطاعت ہوتی ہے۔ جیسے ایک شخص نے کسی بادشاہ کے نوکر کو مارا اور بادشاہ اسکو اس جرم میں قتل کی دھمکی دیتا ہے اور وہ اپنی بریت کے واسطے یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اس نے میری نافرمانی کی ہے اسکا ثبوت یہ ہے کہ آپ کے روبرو میں اسے کسی بات کا امر کرتا ہوں مگر یہ اسکی پیروی نہ کریگا۔ چنانچہ وہ نوکر کو کہتا ہے "کھڑے ہو جاؤ"۔ اب ہر شخص جانتا ہے کہ اس صیغۂ امر سے اسکی یہ غرض نہیں کہ وہ کھڑا ہو جائے بلکہ اسکی مرضی یہ ہے کہ وہ کھڑا نہ ہو تاکہ بادشاہ کے آگے اسکا عذر ثابت ہو جائے۔

اور وہ بری ہو جائے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگرچہ بظاہر یہ امر کا صیغہ معلوم ہوتا ہے مگر اصل میں یہ صیغۂ امر نہیں۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکا صیغۂ امر ہونا دو طرح پر ثابت ہے۔ اول

یہ کہ اگر یہ صیغہ امر کا نہ ہوتا تو ملزم بادشاہ کے آگے اسطرح اپنی بریت کا عذر نہ پیش کرتا کہ نوکر نے میری نافرمانی کی ہے چنانچہ اب بھی میں اسکو امر کرتا ہوں مگر یہ میری بات نہیں مانیگا۔ بلکہ اس وقت اسکو یہ کہا جاتا کہ اپنے عذر میں تجھکو امر کا صیغہ پیش کرنا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس صیغے کے معنے ہوتے ہیں اطاعت کرنا اور اگر نوکر تیرے امر کی اطاعت کرے تو اس سے تجھپر جرم ثابت ہوتا ہے کیونکہ تو نے اسکو مارنے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس نے تیرے امر کی نافرمانی کی ہے۔ حالانکہ اس وقت اس نے تیرے امر کی پوری پوری اطاعت کی ہے۔ دوم یہ کہ اگر یہ شخص علما سے استفسار کرے کہ میں نے بادشاہ کے روبرو جب مجھے اس جرم میں قتل کی دہمکی دیگئی تہی کہ میں نے بادشاہ کے نوکر کو مارا ہے نوکر کو امر کیا کہ کھڑے ہو جاؤ تو وہ کھڑا نہ ہوا۔ اور اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو میری عورت مجھپر تین طلاق سے حرام ہے۔ تو سب علما یہ فتوے دینگے کہ اسکی عورت کو طلاق واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ اس شخص نے بادشاہ کے نوکر کی نافرمانی صیغہ امر کے ذریعہ ظاہر کردی ہے۔ یہ کوئی عالم نہ کہیگا کہ یہ جسکو امر کہتا ہے وہ صیغۂ امر نہیں۔ کیونکہ صیغۂ امر اطاعت پر دلالت کرتا ہے اور متکلم کی یہ غرض نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ کلام نفسی علوم اور عقائد وغیرہ سے جدا چیز ہے جو خدا میں پایا جاتا ہے۔ اور جسکے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں۔

حروف بیشک حادث ہیں اور کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ قدیم ہے۔ اور حروف اور کلام نفسی آپسمیں متحد نہیں۔ کیونکہ دال اور مدلول جدا جدا چیزیں ہوتی ہیں۔ اور اگرچہ حروف کی دلالت کلام نفسی پر ذاتی دلالت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا جو مدلول کی صفات ہیں وہی دال کی بھی ہوں نظام عالم خلاق اکبر اور صانع حقیقی پر دلالت کرتا ہے اور اسکو دیکھکر ہمیں اسکا یقین ہو جاتا ہے۔ مگر وہ قدیم بالذات ہے اور نظام عالم حادث ہے

اسی طرح اگر حروف کلام نفسی پر دلالت کرتے ہوں تو اس میں کونسی قباحت لازم آتی ہے۔ اصل میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا سمجھنا ہر ایک کے ذمہ کا کام نہیں اسکے لئے بہت سی دماغی قابلیت چاہیے جو ہر ایک کو حاصل نہیں ہوتی۔

خدا کے متکلم ہونے پر علاوہ ان اعتراضات کے جو پہلے بیان ہو چکے ہیں چند اور اعتراضات لازم آتے ہیں جنکا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں اور ہر ایک اعتراض کا جواب بھی اسکے ساتھہ ہی دینگے۔ اعتراضات یہ ہیں۔

اعتراض اوّل موسیٰ علیہ السلام نے خدا کا کلام اگر آواز اور حروف کی شکل میں سنا ہے تو انہوں نے خدا کا کلام نہیں سنا کیونکہ خدا کا کلام آواز و حروف نہیں۔ اور اگر آواز و حروف کو نہیں سنا تو کچھ نہیں سنا۔ کیونکہ سننا اسی چیز پر بولا جاتا ہے جو آواز اور حروف پر مشتمل ہو اسکا جواب یہ ہے کہ موسیٰ نے خدا کا وہ کلام سنا ہے جو قدیم ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور جو آواز اور حروف پر مشتمل نہیں۔ اور معترض کا یہ کہنا کہ سننا اسی چیز پر بولا جاسکتا ہے جو آواز اور حروف کی جنس میں سے ہو۔ یہ ایسا سوال ہے جسکو سائل نے بھی نہیں سمجھا جسکا جواب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ سننا علم اور ادراک کی ایک قسم ہے تو اب معترض کا یہ کہنا کہ موسیٰؑ نے خدا کا کلام کسطرح سنا یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ تو نے زبان کے ذریعہ قند کی حلاوت کو کیسے معلوم کر لیا ہے۔ اس سوال کا جواب دو طرح پر ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ قند سائل کو دیدی جائے۔ تاکہ وہ اسکو زبان پر رکھکر اسکی حلاوت معلوم کرلے اور پھر اسکو کہا جائے کہ جسطرح تو نے اسکی حلاوت کو ادراک کر لیا ہے اسیطرح میں نے بھی اسکی حلاوت کو محسوس کر لیا ہے۔ اور اگر قند موجود نہ ہو یا سائل میں قند کی حلاوت معلوم کرنے کی قوت ہی نہ ہو تو اسکا جواب یہ ہے کہ میں نے قند کی حلاوت اسطرح معلوم کی ہے

جیسے تو نے شہد کی حلاوت معلوم کی ہے۔ مگر یہ جواب بعض وجوہ سے درست ہے اور بعض وجوہ سے درست نہیں۔ درست تو اسواسطے ہے کہ اس جواب میں قند کی حلاوت کی تعریف ایسی چیز کے ساتھ کی گئی ہے جو مطلق حلاوت میں قند کے ساتھ شریک ہے۔ اور غیر صحیح اسلئے ہے کہ قند کی حلاوت اور شہد کی حلاوت میں بہت فرق ہے اور ان دونوں کا مطلق حلاوت میں ایسا ہی اشتراک ہے جیسے انسان اور حمار کا مطلق حیوانیت میں اشتراک ہے۔ اور اگر سائل کو اپنی عمر میں کسی شیریں چیز چکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو اسکا جواب اور بھی مشکل ہو جائیگا۔ اسکی مثال بعینہ عنین کی سی ہے جو خود تو لذت جماع سے محروم ہے اور دوسروں سے اسکی کیفیت دریافت کرتا ہے۔ اگر اسکا کچھ جواب ہو سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ جماع سے ایسی لذت حاصل ہوتی ہے جو تمکو کسی نفیس چیز کے کہانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس جواب میں اگر کوئی وجہ صحت کی ہے تو یہ ہے کہ جماع اور کسی نفیس چیز میں مطلق لذت میں اشتراک ہے ورنہ جماع اور نفیس چیز میں لذت کے لحاظ سے زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اور اگر عنین نے اپنی عمر میں کوئی لذیذ چیز نہ کھائی ہو تو اسکا جواب اور بھی مشکل ہو جائیگا۔

اسی طرح جو شخص موسیٰ کے خدا کا کلام سننے کے بارہ میں سوال کرتا ہے اسکی پوری تسلی تو تب ہو سکتی ہے جب ہم اسکو خدا کا کلام سنانے پر قادر ہوں۔ اسوقت اسکو کوئی انکار خدا کے متکلم ہونے میں نہیں رہیگا مگر یہ بات ہماری قدرت میں نہیں ہے۔ کیونکہ خدا کا کلام سننا یہ صرف موسیٰ کے ساتھ ہی خاص ہے۔ اور اسکے بعد اسکا جواب سوا اسکے اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ خدا کا کلام ایسا ہے۔ جیسا تمہارا اور دوسرے آدمیوں کا کلام ہے۔ مگر یہ تشبیہ بھی صحیح نہیں کیونکہ آدمیوں کا کلام اصوات و حروف پر مشتمل ہے اور خدا کا کلام اس سے بلند اور اعلیٰ ہے۔ اگر کوئی بہرا ہم سے پوچھے کہ تم سنکر

وازسن لیتے ہو تو اسکا جواب ہم نہیں دے سکتے۔ کیونکہ اگر یہ کہیں کہ جیسے تم
اشیا کو دیکھ لیتے ہو اسی طرح ہم آواز کو سن لیتے ہیں تو یہ بالکل غلط جواب
ہوگا۔ کیونکہ کہاں کانوں سے سننا اور کہاں آنکھوں سے دیکھنا۔ آواز کو مبصرات
کے ساتھ کوئی کسی قسم کی مشابہت نہیں۔ بلکہ اگر کوئی کہے کہ خدا قیامت
میں کیسے دیکھے گا تو یہ ایسا سوال ہے جسکا جواب دینا محال ہے۔ کیونکہ وہ
ایسی چیز کی کیفیت کے بارہ میں سوال کرتا ہے جسکی کوئی کیفیت نہیں۔
یہ ایسا ہی سوال ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ خدا کس چیز کی طرح ہے۔ جب
اسکی کوئی مثل نہیں تو یہ سوال کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ وہ کس چیز کی مانند
ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا ہی سرے سے کوئی چیز نہ ہو اسی
طرح خدا کے کلام کی اصلیت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکا
کلام ہی کوئی نہ ہو۔ بلکہ ہمکو اعتقاد رکھنا چاہئے کہ خدا کا کلام قدیم ہے۔
جیسے وہ خود بھی قدیم ہے۔ اور جیسے اسکی رویت آدمیوں کی رویت
کی مانند نہیں ہے ویسے اسکا کلام بھی آدمیوں کے کلام کی مانند آواز
اور کلمات پر مشتمل نہیں ہے۔

اعتراض دوم قرآن مجید۔ انجیل اور توریت وغیرہ الہامی کتابوں میں
خدا کا کلام لکھا ہوا ہے یا نہ اگر لکھا ہوا ہے تو خدا کے
کلام نے جو قدیم ہے مصاحف میں جو کہ حادث ہیں کیونکر حلول کیا ہے
اور اگر دوسری بات ہے تو یہ خلاف اجماع ہے۔ کیونکہ سب لوگوں کا
اجماع ہو چکا ہے کہ محدث کو قرآن کو ہاتھ لگانا ناجائز ہے اور اسکی تعظیم و
تکریم ہر ایک مسلمان پر فرض ہے۔
اسکا جواب یہ ہے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور حفاظ
کے دلوں میں محفوظ ہے۔ اور کاغذات۔ سیاہی۔ اصوات و حروف وغیرہ
یہ سب حادث ہیں۔ ہمارے اس کہنے سے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے

یہ لازم نہیں آتا کہ اسکی حقیقت بھی مصاحف میں موجود ہے۔ یہ کہنا بالکل درست ہے کہ آگ کا ذکر فلاں کتاب میں لکھا ہوا ہے۔ مگر اسکے یہ معنے نہیں ہوتے کہ آگ کا جسم کتاب میں ہے۔ کیونکہ اگر خود آگ کتاب میں حلول کرتی تو کتاب کہاں رہتی اسکو تو آگ جلا کر راکھ بنا دیتی۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے آگ کے متعلق کچھ ذکر کیا ہے تو اسکا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اسکے منہ میں آگ ہے۔ آگ ایک جسم ہے جسکا طبعی تقاضا حرارت ہے اور آگ یا نار کا لفظ صرف اسپر دلالت کرنے کے لئے واضع لغت نے مقرر کیا ہے۔ اسی طرح حروف اور کلمات اور اصوات وغیرہ خدا کے کلام کے اظہار کرنے کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔ اس سے یہ نہیں پایا جاتا کہ اس کا کلام بھی مصاحف میں موجود ہو۔ جیسے آگ پر دلالت کرنے والا لفظ کتاب میں موجود ہوتا ہے اور مدلول نہیں موجود ہوتا۔ ویسے مصاحف میں بھی خدا کے کلام پر دلالت کرنے والی چیزیں۔ موجود ہونگی نہ مدلول۔

اعتراض سوم قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ اجماع کا خلاف ہے۔ اور اگر خدا کا کلام ہے تو قرآن تو خاص حروف اور کلمات کا مجموعہ ہے اور جب نماز میں اسکی تلاوت کی جاتی ہے۔ تو حروف و کلمات ہی کو پڑھا جاتا ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تین الفاظ ہیں۔ قراۃ۔ مقروء۔ قرآن۔ مقروء تو خدا کے کلام کا نام ہے جو ازل سے اسکے ساتھ قائم ہے۔ اور اب متنازع فیہ بنا ہوا ہے۔ اور قراۃ کے معنے ہیں کسی چیز کو پڑھنا۔ یہ قاری کا ایک فعل ہے۔ جسکو ایک وقت وہ شروع کرکے دوسرے وقت میں ختم کر دیتا ہے۔ یہ ایک حادث چیز ہے۔ کیونکہ حادث وہ چیز ہوتی ہے جسکا آغاز ہو۔ یہ تعریف قراۃ پر بھی صادق آتی ہے قرآن سے کبھی مقروء مراد لیا جاتا ہے اور اس وقت قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہنا پڑتا ہے۔ کیونکہ مقروء جسکی تشریح ہم پہلے کر چکے ہیں غیر مخلوق اور قدیم ہے

جن بزرگوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے اُنہوں نے قرآن بمعنے مقرو کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے۔ اور اس میں وہ حق بجانب تھے اور کبھی قرآن سے قرأۃ مراد لی جاتی ہے۔ ان معنے کے مطابق قرآن بیشک مخلوق اور حادث ہے اور جن علما نے اسکے متعلق مخلوق اور حادث ہونے کا فتوے لگایا ہے اگر انہوں نے ان معنے کے مطابق یہ قول لکھا ہے تو وہ بھی حق بجانب تھے

اعتراض چہارم

تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے اور جب ہم قرآن کو بنظر غور دیکھتے ہیں تو اس میں سورتوں اور آیتوں کے بغیر جنکا آغاز اور انتہا ہے اور کوئی چیز نہیں پاتے۔ پس معلوم ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے۔ کیونکہ کلام قدیم نہ سورتوں پر مشتمل ہے اور نہ آیات پر حاوی ہے۔ نیز وہ معجزہ بھی نہیں بن سکتا۔ کیونکہ معجزہ پیغمبر کے ایسے فعل کا نام ہے جو خارق عادت ہو اور افعال سب حادث ہوتے ہیں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ قرآن قرأۃ اور مقرو میں مشترک ہے۔ یعنے کبھی اس سے قرأۃ مراد ہوتی ہے اور کبھی مقرو پر اسکا اطلاق ہوتا ہے۔ سلف صالحین رضی اللہ عنہم سے قرآن کو خدا کا کلام اور غیر مخلوق اور خدا کی مانند قدیم کہنے سے ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ جانتے تھے کہ حروف اور کلمات سب حادث ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ قرآن سے مراد انکی مقرو تھی۔ اور قرأۃ پر اسکا اطلاق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے مَا اَذِنَ اللّٰهُ لِشَیْءٍ کَاَذْنِہٖ لِنَبِیٍّ حُسْنَ التَّرَنُّمِ بِالْقُرْاٰنِ (جس طرح خدا نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حسن ترنم کی اجازت دی ہے اسطرح اور کسی چیز کی اجازت نہیں دی) اور ترنم حروف اور کلمات کی ہی صفت ہے۔ نیز بعض علمانے قرآن کو مخلوق مانا ہے اور اسمیں سب کا اتفاق ہے کہ قرآن نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ایک زبردست معجزہ ہے اور یہ بھی سب جانتے ہیں کہ کلام قدیم کو معجزہ

نہیں کہا جا سکتا بلکہ صرف حروف اور کلمات پر یہ لفظ صادق آسکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن۔ قراۃ اور مقروء دونوں میں مشترک ہے ورنہ انکے اقوال میں سخت تعارض واقع ہوگا۔ جو انکی شان کے بالکل خلاف ہے۔

جب قرآن کا ان دونوں میں اشتراک ثابت ہوگیا تو اعتراض بالکل رفع ہوگیا۔ کیونکہ جن لوگوں نے قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق کہا ہے انہوں نے قرآن بمعنے مقروء کو ایسا کہا ہے۔ اور جو قرآن سورتوں اور آیتوں پر مشتمل ہے اور جسکو ہم معجزہ کہتے ہیں وہ قرآن بمعنے قراۃ ہے۔

اعتراض پنجم ہر ایک شخص جانتا ہے کہ خدا کا کلام سنا جاتا ہے۔ ایک تو سب ائمہ کا اسپر اجماع ہو چکا ہے اور دوم خدا فرماتا ہے وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ اور جب خدا کے کلام کا مسموع ہونا ثابت ہوگیا تو یہ ظاہر ہے کہ سننا حروف اور کلمات پر صادق آسکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے نہ یہ کہ اسکا کلام قدیم ہے اور اسکے ساتھ قائم ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جیسا آیت مذکورہ سے مشرک کا خدا کے کلام کو سننا ثابت ہوتا ہے اگر مشرک میں اسی کلام کے سننے کی قابلیت ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر سنا تھا تو لازم آیا کہ موسیٰ جیسا جلیل القدر پیغمبر ایک ادنیٰ مشرک کے برابر ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کلام کو موسیٰ نے سنا تھا وہ اور کلام ہے اور مشرک جسکو سن سکتا ہے وہ جدا ہے

اس باب کا دوسرا حصہ

اس حصے میں خدا کی صفات کے چار احکام بیان کئے جائینگے

پہلا حکم خدا کی جن سات صفتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ خدا کے ساتھ

متحد نہیں جیسے اگر کوئی کہے کہ زید عالم ہے تو زید اور علم الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں ویسے اس قول کہ خدا عالم ہے یا قادر ہے یا حی ہے کے یہ معنے ہیں کہ خدا کے ساتھ علم اور قدرت اور حیوٰۃ قائم ہیں۔

معتزلہ اور فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر خدا کی صفتیں بھی خدا کی مانند قدیم ہوں تو کئی ایک قدیم چیزوں کا وجود لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا کا عالم ہونا اور قدیم ہونا اور حی ہونا بیشک ثابت ہے مگر علم اور قدرت اور حیوٰۃ کا وجود اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

ہم صرف علم ہی کو زیر بحث رکھیں گے اور اسکی نسبت جو فیصلہ ہوگا باقی صفات کی نسبت بھی وہی فیصلہ تصور ہوگا۔

معتزلہ باقی صفات کا تو انکار کرتے ہیں مگر ارادہ اور کلام کے بارہ میں کہتے ہیں کہ یہ دو تو صفتیں خدا سے زائد ہیں۔ ارادہ کے متعلق انکا یہ خیال ہے کہ یہ ہے تو خدا کی مخلوق مگر اسکے ساتھ قائم نہیں اور قدیم بھی نہیں بلکہ حادث ہے۔ اور کلام کے بارہ میں یہ کہتے ہیں کہ خدا کے متکلم ہونے کے یہ معنے ہیں کہ اس نے آدمیوں میں قوت گویائی پیدا کی ہے اور بس۔

فلاسفہ ارادہ کے زائد ہونیکے تو قائل نہیں صرف کلام کو مانتے ہیں اور وہ بھی اسطرح کہ خداوند کریم انبیا علیہم السلام کے دلوں میں کبھی بیداری میں اور کبھی خواب کی حالت میں کلمات القا کر دیتا ہے جنکا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ انکی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے آدمی نیند میں طرح طرح کی چیزیں مشاہدہ کرتا ہے۔ اور بعض اوقات مہیب آوازیں بھی سنتا ہے۔ مگر ان چیزوں اور آوازوں کا وجود خارج میں نظر نہیں آتا۔ ایسا بھی کئی دفعہ اتفاق ہوا ہے کہ سوتے ہوئے شخص کے پاس کے آدمیوں کو کوئی خبر نہیں ہوتی مگر وہ سخت اور مہیب آوازیں عالم رؤیا میں سنکر نہایت گھبراہٹ اور بے قراری کی حالت میں چونک پڑتا ہے۔

انکا یہ خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی صفائی اور نورانیت ذہن کی وجہ سے بعض اوقات بیداری میں نہایت عجیب وغریب چیزیں مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور طرح طرح کی موزون اور مرتب آوازیں سنتے ہیں اور پاس کے آدمیوں کو مطلق خبر نہیں ہوتی۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ نبوت کے درجہ کو نہیں پہونچے مگر شب و روز مجاہدات نفسانی میں مصروف رہتے ہیں۔ وہ بیداری کی حالت میں تو اس قابل نہیں ہوتے کہ انکو عجیب آوازیں سنائی دیں۔ مگر خواب میں وہ ایسے عجائبات کو مشاہدہ کر لیتے ہیں۔ اسی کو الہام کہا جاتا ہے۔

یہ تو مذاہب کی تفصیل کا نمونہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اب ہم اصل بات پر روشنی ڈالتے ہیں۔

جو شخص خدا پر لفظ عالم کے اطلاق کو درست مانتا ہے اسکو ضرور ماننا پڑے گا کہ دو چیزیں ہیں۔ ایک خدا اور ایک علم۔ کیونکہ اہل لغت کے نزدیک عَالِمٌ اور مَنْ لَهٗ عِلْمٌ کے ایک ہی معنے ہیں اور مَنْ لَهٗ عِلْمٌ کے تحت میں دو لفظ ہیں مَنْ اور عِلْمٌ۔ مَنْ سے مراد ذات ہے اور عِلْمٌ سے مراد وصف علم ہے۔ تو عَالِمٌ کے تحت میں بھی دو چیزیں ہونگی۔ جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ زید عالم ہے تو اس مطلب کو دو عبارتوں سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ ایک زَيْدٌ قَامَ بِهِ الْعِلْمُ اور ایک زَيْدٌ عَالِمٌ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی عبارت طویل ہے اور دوسری عبارت میں صرفی قانون جاری کرنے کی وجہ سے مختصر ہے۔

اسکی مثال ایسی ہے۔ جیسے ہم کسی شخص کو جوتا پہنا ہوا دیکھیں تو اسکو ہم دو طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ایک اس طرح پر هٰذَا الرَّجُلُ دَاخِلٌ فِيْ نَعْلِهٖ اور ایک اسطرح پر هٰذَا الرَّجُلُ مُتَنَعِّلٌ مگر ان دونوں عبارتوں کا مطلب ایک ہے۔ وہ یہ کہ زید اور جوتا الگ الگ چیزیں ہیں

اور زید نے جوتا پہنا ہوا ہے۔ بعض لوگ جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو تو اس کا قیام ایک اور حالت کو مستلزم ہوگا جسکا نام عالمیت ہوگا اور اسی طرح جاتے جاتے تسلسل تک نوبت پہونچ جائے گی۔ انکی غلط فہمی اور لاعلمی کا نتیجہ ہے کیونکہ علم خود حالت ہے اسکا قیام کسی ایک حالتوں کے وجود کو مستلزم نہیں ہوسکتا۔ کسی چیز کے عالم ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ چیز ایک خاص وصف اور حالت پر حاوی ہے جسکا نام علم ہے۔ ہم معتزلہ سے پوچھتے ہیں کہ عَالِمٌ۔ مَوْجُوْدٌ۔ ان دو لفظوں کے ایک ہی معنے ہیں یا مَوْجُوْدٌ کا لفظ علاوہ ذات کے ایک اور صفت وجود پر بھی دلالت کرتا ہے جو عَالِمٌ سے نہیں سمجھی جاتی۔ اگر دونوں کے ایک ہی معنے ہیں تو جب ہمیں یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ زید عالم ہے تو اگر اسکی بجائے زَیْدٌ مَوْجُوْدٌ کہدیں تو ہمارا مطلب ادا ہو جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اور اگر ان میں بلحاظ معنے کے فرق ہے تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ مَوْجُوْدٌ کا لفظ جو زید کے علاوہ وصف وجود پر دلالت کرتا ہے تو وہ وصف وجود زید کے ساتھ مختص ہے یا نہ۔ اگر نہیں تو پھر وہ وصف ہی نہیں۔ کیونکہ وصف بغیر اپنے موصوف اور جگہ نہیں پائی جاتی۔ اور اگر وصف وجود مختص ہے تو علم کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ وصف خدا کے ساتھ قائم اور اسی کے ساتھ مختص ہے۔ الغرض مَوْجُوْدٌ اور عَالِمٌ اشتقاقی حیثیت میں دونوں برابر ہیں۔ تو جب مَوْجُوْدٌ علاوہ ذات کے مزید وصف پر دلالت کرتا ہے تو عَالِمٌ کا لفظ اس میں اپنے ہمجنس سے کیونکر پیچھے رہ سکتا ہے

اور فلاسفہ چونکہ وجود کو خدا کا عین مانتے ہیں اس لئے ہم ان سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ اَللّٰہُ قَادِرٌ۔ اَللّٰہُ عَالِمٌ ان دونوں جملوں کے ایک معنے ہیں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں تو دوسرے جملے کا بالکل لغو اور مہمل ہونا لازم آئیگا۔ اور الگ الگ ہیں تو وہ یہ ہیں کہ پہلے جملے میں وصف قدرت کا پتہ چلتا ہے اور دوسرے جملے میں وصف علم کا ثبوت ملتا ہے

یہی ہمارا مدعا ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اَللّٰہُ آمِرٌ وَنَاہٍ وَمُخْبِرٌ یہ تین جملے ہیں۔ انکے ایک معنے ہیں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں تو پچھلے جملوں کا لغو ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر الگ الگ ہیں تو خدا کے کلام میں تعدد لازم آئیگا۔ اسی پر کیا انحصار ہے بلکہ مختلف اعتبارات کے لحاظ سے ہزار اقسم کے کلام خدا میں لازم آئیں گے۔ اسی طرح اِنَّہٗ عَالِمٌ بِالْاَعْرَاضِ وَاِنَّہٗ عَالِمٌ بِالْجَوَاہِرِ یہ بھی دو جملے ہیں انکا مفہوم ایک ہے۔ یا ہر ایک کا الگ الگ ہے۔ اگر ایک ہے تو لازم آئیگا کہ جو شخص اعراض کا عالم ہو وہ اسی علم کے لحاظ سے جواہر کا بھی عالم ہو۔ حالانکہ یہ غلط ہے اور اگر انکے معنے الگ الگ ہیں تو خدا کے غیر متناہی علوم لازم آئینگے۔ اور قدرت۔ کلام اور ارادہ وغیرہ میں بھی یہی حال ہوگا۔ مثلاً جتنی چیزوں پر خدا قادر ہے انمیں سے ہر ایک کے مقابل الگ الگ قدرتیں ہونگی۔ اسی طرح جسقدر اسکے معلومات ہیں اسیقدر علوم بھی ہونگے۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ مثلاً قدرت صرف ایک وصف ہے جو مختلف افراد کا سرچشمہ ہے۔ اسی طرح علم بھی ایک وصف ہے جو مختلف انواع کا منبع ہے تو سرے سے یہی کیوں نہ کہا جائے کہ بجز خدا کے اور کوئی وصف نہیں۔ وہی علم۔ قدرت۔ ارادہ۔ اور حیوۃ وغیرہ کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے یہ سب اوصاف منتزع ہوتی ہیں۔ اور وہی انکا مرکز اور محل ہے۔ اسکا جواب ملاحظہ ہو۔

یہ ایک سوال ہے جس نے اسلامی دنیا کو حیرت میں ڈالدیا ہے۔ اور بڑے بڑے جلیل القدر علما سے اسکا جواب نہ بن پڑا۔ آخر تنگ آکر انہوں نے قرآن اور اجماع کو اپنا مستدل بنانا چاہا۔ کہ تمام مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ علم قدرت۔ اور ارادہ وغیرہ خدا کی صفات ہیں اور اسکے ساتھ قائم ہیں اور قرآن اور احادیث میں خدا پر عالم۔ قادر اور مرید وغیرہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اور یہ سب

مشتقات کے صیغے ہیں جو ذات اور وصف پر دلالت کرتے ہیں مگر فلاسفہ کے نزدیک اجماع یا نحوی اعتبارات کوئی وقعت نہیں رکھتے۔

اس سوال کا جواب وہ ہے کہ جو ہم بیان کرتے ہیں۔ یہ امر معتزلہ اور فلاسفہ سب کو ماننا پڑے گا کہ دلائل کے رو سے خدا کے علاوہ اور چیزوں کا ثبوت بھی ملتا ہے جو خدا کے ساتھ خاص قسم کا تعلق رکھتی ہیں۔ انہی چیزوں کی وجہ سے خدا کو عالم۔ قادر۔ مرید اور حی وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اگر خدا کے ساتھ کسی اور حیثیت کا لحاظ نہ ہوتا تو خدا پر بجز مفہوم خدا کے اور کوئی مفہوم محمول نہ ہو سکتا۔ جب یہ امر واضح ہو گیا کہ خدا کے ساتھ چند اشیاء کو خاص قسم کا تعلق ہے تو انہیں تین مذاہب ہیں جنمیں سے دو تو افراط و تفریط پر مبنی ہیں۔ اور ایک مذہب جو اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے نہایت ہی درمیانی حیثیت کو لئے ہوئے افراط و تفریط سے بالکل الگ ہے۔

تفریط والا مذہب تو فلاسفہ کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا ہی تمام صفات کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔ اسکی ذات کے درجہ میں نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی موصوف ہے۔ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ بالکل افراط کی طرف جھک گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مثلاً جتنی چیزوں کے ساتھ خدا کی قدرت کو تعلق ہے اتنی ہی خدا میں قدرتیں موجود ہیں۔ اور جسقدر امور کے ساتھ خدا کا علم متعلق ہوتا ہے۔ اتنے ہی خدا کے ساتھ علوم قائم ہیں۔ اسی طرح باقی صفات میں بھی وہ کثرت اور تعدد کے قائل ہیں۔

تیسرا مذہب جو کہ متوسط کہلانے کا مستحق ہے اور افراط و تفریط سے خالی ہے وہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے اسکی تحقیق یہ ہے کہ اختلاف کے کئی مراتب ہیں بعض چیزوں کا اختلاف ذاتی ہوتا ہے۔ جیسے حرکت اور سکون کا اختلاف۔ اور قدرت اور علم۔ جوہر اور عرض کا اختلاف۔ اور بعض اشیاء کا اختلاف عارضی اور خارجی تعلقات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ جیسے زید کے بالونکی

سیاہی اور عمر کے بالوں کی سیاہی کا اختلاف وغیرہ وغیرہ۔ اختلاف کی اِن دونوں قسموں میں نمایاں فرق ہے ہر ایک شخص جانتا ہے کہ قدرت اور علم میں جو اختلاف ہے وہ زید کے بالوں کی سیاہی کے علم اور عمر کے بالوں کی سیاہی کے علم کے اختلاف سے الگ ہے۔ بلکہ اِن دونوں اختلافات میں نبائین ذاتی ہے۔ قدرت اور علم کسی مفہوم کے تحت میں نہیں آسکتے۔ اور ان دونوں سیاہیوں کے علوم مطلق علم کے تحت میں ہیں۔ جن چیزوں میں ذاتی اختلاف ہوتا ہے اِن چیزوں کے لئے ایک ذات یا صفت کا منبع یا مرکز ہونا درست نہیں۔ اور جن چیزوں میں دوسری قسم کا اختلاف ہے انکے لئے مابہ الاشتراک کا منبع اور مرکز ہونا ضروری ہے۔ سو اس قاعدہ کے مطابق علم۔ قدرت اور ارادہ وغیرہ یعنے خدا کی سات صفات میں چونکہ ذاتی اختلاف ہے اسلئے انکا تعدد اور خدا سے متغائر ہونا ضروری ہوگا۔ اور مثلاً علم کے افراد۔ اور اسی طرح قدرت کے انواع ہیں۔ چونکہ عارضی اختلاف ہے اسلئے علم کے افراد کا مرکز علم اور قدرت کے افراد کا سرچشمہ قدرت ہوگی۔

معتزلہ چونکہ قدرت کے قائل نہیں اور ارادہ کو مانتے ہیں اسلئے ہم اُن سے پوچھتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ میں فرق کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اگر خدا کا بغیر قدرت کے ہونا جائز ہے تو بغیر ارادہ کے ہونے میں کیا نقصان ہے۔ اگر وہ یہ کہیں کہ قدرت اسکے ساتھ متحد ہے کیونکہ وہ بلا کسی اور چیز کی اعانت کے جمیع اشیاء پر قادر ہے اور اگر ارادہ اسکا عین ہو تو جمیع امور ارادی کا ارادہ کرنا اسکے لئے ضرور ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ امور ارادی میں ایسے امور بھی ہیں جو ایک دوسرے کی ضدیں ہیں۔ اور ضدوں کا ایک وقت میں ارادہ کرنا ناجائز ہے۔ بخلاف قدرت کے۔ کیونکہ دو ضدوں کے ساتھ ایک وقت میں قدرت کا متعلق ہونا جائز ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جیسا خدا بغیر کسیکی اعانت کے قادر ہے ویساہی

بغیر کسیکی مدد کے مرید بھی ہے اور باوجود اسکے اسکا ارادہ بعض چیزوں کے ساتھ خاص اوقات میں متعلق ہوتا ہے۔ اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا تمہارے نزدیک وہ بلا کسی کی اعانت کے قادر ہے۔ مگر حیوانات کے افعال پر وہ قادر نہیں۔ جب قدرت کے خدا کے ساتھ متمتع ہونے میں اسکا بعض امور پر قادر نہ ہونا خلل انداز نہیں تو ارادہ کی عینیت میں صرف بعض اوقات میں بعض اشیاء کے ساتھ اسکے ارادے کا متعلق ہونا کیا اثر رکھ سکتا ہے۔

فلاسفہ باقی صفات کو خدا کا عین مانتے ہیں اور کلام کو اس سے الگ تسلیم کرتے ہیں۔ انپر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں الہام اور القاء کے طور پر کلمات پیدا ہو جانے سے خدا کو متکلم کہنا درست ہے تو انکے یا کسی اور چیز کے حرکت کرنے یا بولنے سے خدا کو متحرک یا آواز کنندہ کہنا بھی درست ہوگا۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے جیسے کلمات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ قائم ہیں اور خدا کے ساتھ انکو حلول وغیرہ کا کوئی علاقہ نہیں اور نہ ہی خارج میں انکا کوئی وجود ہے۔ ویسے ہی حرکت یا آواز بھی متحرک یا آواز کنندہ کے ساتھ قائم ہے اور خدا کے ساتھ اسکو کوئی تعلق نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عالم خواب میں جو چیزیں انسان مشاہدہ کرتا ہے وہ محض خیالی چیزیں ہوتی ہیں۔ نبوت جیسے عظیم الشان منصب کا دارومدار اسکو قرار دینا حماقت کی دلیل ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ کیا خدا کی صفات اسکے مغائر ہیں۔ تو اسکے جواب میں ہم یہ کہینگے کہ نہ عین ہیں نہ مغائر۔ کیونکہ جب ہم اللہ کا لفظ زبان سے نکالتے ہیں تو اس سے خدا اور اسکی صفات دونوں مراد لیتے ہیں نہ فقط خدا۔ اسلئے کہ اس لفظ کا اطلاق خدا پر بغیر اسکی صفات کے درست نہیں۔ اسکی مثال یہ ہے کہ نہ یہ کہنا درست ہے کہ علم فقہ عین فقیہ ہے

اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ اس سے مغائر ہے۔ اسی طرح زید کے ہاتھ کو نہ زید کا عین کہہ سکتے ہیں نہ مغایر۔ اصل بات یہ ہے کہ جو چیز کسی کے نام میں شریک ہو نہ وہ اسکا عین کہلا سکتی ہے نہ مغایر۔ ان دونوں لفظوں کا اس پر اطلاق درست نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ علم فقہ انسان سے مغائر ہے تو کسی حد تک یہ کہنا تو درست ہوگا مگر یہ کہنا ہرگز صحیح نہ ہوگا کہ فقہ فقیہ سے مغایر ہے۔ کیونکہ انسان کے مفہوم میں فقہ ماخوذ نہیں ہے اسلئے اگر فقہ کو اس سے مغایر کہا جائے تو یہ کہنا درست ہے مگر فقیہ کے مفہوم میں فقہ ملحوظ ہے اگر فقہ کو فقیہ سے مغایر کہا جائے تو یہ کہنا درست نہ ہوگا۔

دوسرا حکم جو صفات خدا کے ساتھ قائم ہیں۔ نہ یہ بات کہ کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہوں یا اپنے وجود میں مستقل ہوں۔ معتزلہ کے نزدیک چونکہ ارادہ حادث ہے اور خدا محل حوادث نہیں اسلئے انکے نزدیک ارادہ مستقل فی الوجود ہے یعنے کسی چیز کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ اگر کسی اور چیز کے ساتھ ارادہ قائم ہو تو اسی کو مرید بھی کہا جائیگا نہ خدا کو۔ اور کلام کے بارہ میں وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ یہ بھی ارادہ کی مانند حادث ہے بلکہ یہ جمادات کے ساتھ قائم ہے اور انکے ساتھ اسکا قیام خدا کو متکلم کہنے کا ذریعہ ہے۔

خدا کے ساتھ صفتوں کے قیام کی دلیل ہماری گذشتہ تقریروں سے بخوبی معلوم ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جہاں ہم نے دلائل کے ذریعہ خدا کا وجود ثابت کیا ہے وہاں اسکی صفتوں کو زبردست دلائل سے ثابت کیا ہے اور اسکی صفات کے ساتھ موصوف ہونیکے یہی معنے ہیں کہ یہ اسکے ساتھ قائم ہیں۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اَللّٰهُ عَالِمٌ اور قَائِمٌ بِذَاتِہٖ عِلْمٌ کے معنے برابر ہیں اسیطرح اَللّٰهُ مُرِيْدٌ اور قَائِمٌ بِهٖ اِرَادَةٌ کے معنے اور اَللّٰهُ لَيْسَ بِمُرِيْدٍ اور لَمْ تَقُمْ بِهٖ اِرَادَةٌ

کے معنے ایک ہی ہیں۔

جس شئے کے ساتھ ارادہ قائم نہ ہو اسکو مرید کہنا ایسا ہے جیسا کسی چیز کو متحرک کہا جائے۔ اور حقیقت میں حرکت کسی اور کا فعل ہو۔ اسی طرح متکلم اسکو کہا جاتا ہے جو محل کلام ہو کیونکہ هُوَ مُتَكَلِّمٌ اور قَامَ بِهِ التَّكَلُّمُ میں معنے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔ اور اسیطرح هُوَ لَيْسَ بِمُتَكَلِّمٍ اور لَمْ يَقُمْ بِذَاتِهِ التَّكَلُّمُ کے ایک ہی معنے ہیں۔ اگر خدا پر لَمْ يَقُمْ بِذَاتِهِ التَّكَلُّمُ کا اطلاق درست ہے تو لَيْسَ بِمُتَكَلِّمٍ کا اطلاق بھی جائز ہوگا۔

سب سے زیادہ تعجب انگیز انکا یہ دعوٰی ہے کہ وصف ارادہ کسی محل کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ اگر کسی صفت کا بغیر محل کے موجود ہونا جائز ہے تو علم، قدرت، سیاہی اور حرکت وغیرہ کا بلا محل موجود ہونا جائز ہوگا۔ اور اگر یہ بات تھی تو کلام کی نسبت بھی اسکے بلا محل موجود ہونے کا قائل ہونا انکو ضروری تھا حالانکہ اور یہ نہ کہتے کہ کلام جمادات کے ساتھ قائم ہے اور اگر کلام کے لیئے بسبب اسکے وصف اور عرض ہونے کے محل میں ہونا ضروری تھا تو ارادہ کا محل میں ہونا بطریق اولٰی ضروری ہے۔

تیسرا حکم اسکی صفتیں قدیم ہیں کیونکہ اگر حادث ہوں تو خدا کے ساتھ قائم ہونگی یا نہ۔ اگر قائم ہوں تو اسکا محل حوادث ہونا لازم آئیگا اور اگر قائم نہ ہوں تو خدا کا ایسی صفتوں کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا جو اسکے ساتھ غیر قائم ہیں۔ حیٰوۃ اور قدرت کو تو سب قدیم مانتے ہیں صرف علم اور ارادہ اور کلام کو بعض لوگ حادث کہتے ہیں اور چونکہ صفات باری تعالٰی کا قدم خدا کے محل حوادث نہ ہونے پر موقوف ہے لہذا ہم اسپر تین دلیلیں قائم کرتے ہیں۔

دلیل اول جو حادث ہے وہ ممکن الوجود ہے اور خدا تعالٰی واجب الوجود ہے۔ اب اگر اسکی صفتیں حادث ہوں تو انکا حدوث اسکے

وجوب میں ضرور خلل انداز ہوگا۔ کیونکہ امکان اور وجوب دو متناقض چیزیں ہیں جنکا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

دلیل دوم اگر خدا محل حوادث ہو تو دو باتوں سے ایک بات ضرور ہوگی یا تو یہ کہ حوادث میں ایک ایسا مرتبہ نکلیگا جس سے پہلے کوئی اور حادث نہ ہوگا۔ اور یا یہ کہ سلسلۂ حوادث غیر متناہی مراتب تک چلا جائیگا اگر سلسلہ حوادث میں غیر متناہی مراتب نکلتے گئے تو لازم آئیگا کہ حوادث کے لئے کوئی آغاز متصور نہ ہو اور یہ محال ہے۔ کیونکہ حادث وہی چیز ہو سکتی ہے جسکے وجود کا آغاز ہو۔ اور اگر کسی درجہ پر سلسلۂ حوادث ختم ہوگیا۔ یعنے اخیر میں ایک ایسا حادث برآمد ہوا جسکے آگے کسی اور حادث کا ہونا محال ہے تو پھر یا تو خدا کے بغیر کسی اور چیز کا یہ تقاضا ہوگا۔ اور یا خود خدا کا تقاضا ہوگا۔ یعنے خدا کی ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ حوادث کے ساتھ اسکا متصف ہونا محال ہے پہلی صورت محال ہے۔ اب رہی دوسری صورت۔ تو جب خدا تعالےٰ کا ازل میں حوادث کے ساتھ متصف ہونا محال ہے تو پھر کسی دوسرے وقت میں اسکا حوادث کے ساتھ متصف ہونا کیونکر جائز ہوگا۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو امر محال ہوتا ہے وہ ہمیشہ محال ہی رہتا ہے۔ اور جو ممکن ہوتا ہے وہ ہمیشہ اسی صفت پر رہتا ہے۔ دیکھو سب متفق ہیں کہ خدا رنگوں کو قبول نہیں کرتا۔ مگر اسکے معنے یہ نہیں کہ کسی دوسرے وقت میں وہ رنگوں کو قبول کر لیتا ہے۔ الغرض جو جو باتیں اس میں پائی جاتی ہیں وہ ہمیشہ کے لئے پائی جاتی ہیں۔ اور جن جن امور کا پایا جانا خدا میں محال ہے وہ ہمیشہ محال ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ تمہاری اس دلیل سے حدوث عالم کا بطلان ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جس وقت سے عالم کا وجود ہوا ہے اس سے پہلے وقت میں بھی اسکا موجود ہونا جائز تھا۔ اور اسی طرح اس وقت سے پہلے وقت میں بھی اسکا پایا جانا جائز تھا۔ غرضیکہ ایسا کوئی وقت نہیں جسمیں عالم کا موجود ہونا ممکن نہ ہو

پس ثابت ہوا کہ عالم قدیم ہے۔ تو اسکا جواب ہم یہ دینگے کہ عالم کا قدم تب لازم آتا کہ عالم کے لئے حدوث سے پہلے کوئی حقیقت ہوتی جو قبول یا عدم قبول حدوث کے ساتھ متصف ہوتی۔ اور پھر وہ خاص کر حدوث کے ساتھ متصف ہوتی۔ مگر ہمارے نزدیک عالم خدا کا ایک فعل ہے جسکی حدوث سے پہلے کوئی ہستی یا حقیقت نہیں۔ ہاں معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کیونکہ انکے نزدیک وجود اور عدم میں ایک درجہ ثبوت کا ہے۔ اور اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ عالم ازل میں درجہ ثبوت میں تھا۔ اور پھر درجہ ثبوت سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آیا ہے۔

دلیل سوم اگر خدا کے ساتھ کسی حادث چیز کا قیام جائز ہو تو اس سے پہلے یا اسکی ضد اسکے ساتھ قائم ہوگی۔ یا خدا حادث کے عدم قیام کے ساتھ متصف ہوگا اور حادث کی ضد اور اسکا عدم قیام قدیم ہونگے یا حادث اگر قدیم ہیں تو انکا معدوم ہونا اور حادث کا خدا کے ساتھ قائم ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اور اگر حادث ہیں تو انکے پہلے کوئی اور حادث خدا کے ساتھ قائم ہوگا۔ اور اس سے پہلے کوئی اور۔ وَ ہَلُمَّ جَرًّا۔ پس حوادث کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔

ہم اسکو خدا کی صفتوں میں سے کلام اور علم کے ضمن میں ذرا وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

کرامیہ کہتے ہیں کہ خدا تعالٰے ازل سے متکلم ہے اسلئے کہ وہ اپنے اندر کلام کو پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اور جب کسی شئے کو پیدا کرنیکا ارادہ کرتا ہے تو پہلے اپنے اندر کلمہ کُنْ پیدا کر لیتا ہے اور پھر اسکے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے۔ مگر انکے نزدیک کلمہ کُنْ کے پیدا کرنے سے پہلے وہ ساکت ہوتا ہے اور اسکا سکوت قدیم ہے۔ اور جہمیہ کہتے ہیں کہ علم حادث ہے اور اسکے وجود سے پہلے خدا غفلت کے رنگ میں تھا اور اسکی یہ غفلت قدیم ہے

ہم کرامیہ اور جہمیہ سے پوچھتے ہیں کہ اگر سکوت، اور غفلت دونوں قدیم ہیں تو انکا معدوم ہونا اور انکی جگہ کلام اور علم کا آنا محال ہوگا۔ کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہوسکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سکوت اور غفلت عدمی چیزیں ہیں۔ کیونکہ سکوت کے معنے ہیں عدم علم۔ اور اعدام پر شے کا اطلاق مجازی طور پر ہوتا ہے ورنہ حقیقت میں اعدام کوئی چیز نہیں ہوتی۔ سو اگر سکوت اور غفلت کی بجائے کلام اور علم کا تحقق ہو تو اس سے قدیم چیزوں کا عدم لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ بات ہوگی کہ پہلے صرف خدا ہی تھا اور اب اُسکے ساتھ دو اور صفتیں شریک وجود ہوگئی ہیں۔ دیکھو عالم پہلے معدوم تھا اور پھر جب موجود ہوا ہے تو اسکا عدم سابق اسکے موجود ہونے سے زائل ہوگیا ہے حالانکہ وہ قدیم تھا۔ اسکی وجہ بجز اسکے اور کیا ہے کہ عالم کا عدم سابق کوئی چیز نہ تھا۔ تاکہ اسکے زوال سے قدیم چیز کا زوال لازم آتا۔ اسکا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ یہ کہنا کہ سکوت کے معنے ہیں عدم کلام اور غفلت کے معنے ہیں عدم علم اور یہ دونوں اعدام قبیل صفات میں سے نہیں ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ سفیدی نام ہے عدم سیاہی کا اور سکون کے معنے ہیں عدم حرکت۔ اسلئے سفیدی اور سکون کی کوئی حقیقت نہیں حالانکہ مخالفین کے نزدیک سفیدی اور سکون دونوں مستقل حقائق ہیں۔ بلکہ سکون پر تو حدوث عالم کا ثبوت موقوف ہے سو جیسے سکون کے بعد حرکت کا واقع ہونا حرکت کے حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح سکوت کے بعد کلام کا ظہور متکلم کے حدوث پر دلالت کریگا کیونکہ جس دلیل سے سکون کا مستقل چیز ہونا ثابت ہوتا ہے اسی دلیل سے سکوت اور غفلت کی واقعیت بھی ثابت ہے۔ کیونکہ جب ہم ایک چیز کی دو کیفیتوں سکون اور حرکت کو ادراک کرتے ہیں تو اسوقت ہمیں

اس چیز کا علم بھی حاصل ہوتا ہے اور اسکی ان دو کیفیتوں کے الگ الگ ہونے کو بھی ہم جانتے ہیں۔ مگر یہاں ایک چیز کا وجود اور ایک کا زوال والا معاملہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ کوئی چیز اپنے آپ سے جدا نہیں ہوسکتی۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز کسی وصف کے ساتھ متصف ہونیکی قابلیت رکھتی ہے وہ وصف یا اسکی ضد سے خالی نہیں ہوسکتی اور یہ بات علم اور کلام وغیرہ سب اوصاف میں یکساں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے مان لیتے ہیں کہ مثلاً سکوت کی کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ اسکے معنے ہیں خدا کا کلام سے خالی ہونا۔ مگر ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالی ہونا خدا کی ایک صفت ہے اور قدیم ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ قدیم خواہ ذات ہو کہ صفت عدم طاری نہیں ہوسکتا۔ اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اعراض کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ اور جو لوگ خدا کو محل حوادث قرار دیتے ہیں انکی یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسانوں اور حیوانوں کی مانند خداوند کریم کی ذات میں طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک رنگوں۔ دکھوں دردوں۔ اور شکلوں وغیرہ سے وہ بالکل منزہ اور بری ہے۔ ان لوگوں کا صرف خدا کی صفات کی نسبت حدوث کا خیال ہے اور صفات میں سے بھی صرف ارادہ علم اور کلام کو حادث کہتے ہیں۔ اور حیوٰۃ اور قدرت کو اہل السنۃ والجماعۃ کی مانند قدیم مانتے ہیں اور سمع اور بصر چونکہ علم کی قسمیں ہیں لہذا انکو بھی علم کے ساتھ شریک فی الحدوث کرتے ہیں علم کو حادث کہنے والا فرقہ جہمیہ ہے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اب بیشک خدا کو معلوم ہے کہ عالم اسوقت سے پہلے موجود تھا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ازل میں اسکو علم تھا کہ عالم پہلے موجود تھا۔ اگر اسکو علم تھا تو یہ علم نہیں بلکہ یہ جہل ہے۔ کیونکہ اسوقت عالم موجود نہیں تھا۔ اور اگر اسوقت اسکو یہ علم نہ تھا بلکہ اب یعنے حدوث عالم کے بعد اسکو یہ علم حاصل ہوا ہے تو ثابت ہوا

کہ اسکا علم حادث ہے۔

جو لوگ ارادہ کو حادث کہتے ہیں انکی یہ دلیل ہے کہ اگر ارادہ قدیم ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب قدرت اور ارادہ دونوں موجود ہوں تو جس چیز کے ساتھ ارادہ متعلق ہوتا ہے وہ فوراً موجود ہوجاتی ہے۔ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ قدرت اور ارادہ دونوں قدیم ہیں اور نظام عالم حادث ہے۔ اسی واسطے معتزلہ کہتے ہیں کہ ارادہ حادث ہے اور بغیر محل کے موجود ہے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ یہ حادث ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور کلام اسلئے حادث ہے کہ یہ بعض ایسی چیزوں پر مشتمل ہے جو زمانہ ماضی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰی قَوْمِہٖ۔ اب اگر کلام قدیم ہو تو خدا کا نوحؑ کو مخاطب کرنا کیسے صحیح ہوگا جبکہ نوحؑ اور اسکی قوم کا نام و نشان ہی نہ تھا۔ اسی طرح اگر یہ قدیم ہو تو خدا کا موسیٰ علیہ السلام کو اِخْلَعْ نَعْلَیْکَ کے ساتھ خطاب کرنا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے۔ حالانکہ ازل میں نہ موسیٰ تھا اور نہ اُسکے نعلین۔ نیز خدا کے کلام میں بعض اوامر ہیں اور بعض نواہی ہیں۔ سو اگر اسکا کلام قدیم ہو تو ازل میں اسکا آمر و ناہی ہونا ماننا پڑیگا۔ اور یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ امر اور نہی کے لئے مامور اور منہی کا ہونا ضروری ہے تو جب ازل میں مامور اور منہی نہیں تو وہ آمر اور ناہی کسطرح ہوگا۔ اسکا جواب ہم اس طرح دیتے ہیں کہ خدا تعالےٰ ازل میں جانتا تھا کہ عالم ایک وقت پیدا ہوگا اور یہ ایسا علم ہے جسمیں عالم کے وجود سے پہلے اور اسکے موجود ہونے کے وقت اور اسکے پیچھے کوئی فرق نہیں آیا۔ یہ ایک صفت ہے جسکے ذریعہ خدا کو جب عالم موجود نہیں تھا اس طرح پر علم تھا کہ یہ زمانہ مستقبل میں ہوگا۔ اور جب یہ موجود ہوا ہے تو اسکی ذریعہ اسکو اسطرح علم ہے کہ عالم اب موجود ہے اور جب کچھ زمانہ گذرا تو اسکے ذریعہ خدا کو اسطرح علم ہے کہ یہ زمانہ ماضی میں موجود ہوا ہے۔ الغرض عالم میں زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے تغیرات پیدا ہیں۔ مگر اسکا علم جوں کا توں

باقی رہا ہے۔ اسکو جیسا عالم کے موجود ہونے کے بعد اسکا علم ہے پہلے بھی ایسا ہی تھا۔

اسکی مثال یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص کو معلوم ہے کہ زید آفتاب نکلتے ہی اسکے پاس آئیگا۔ اور یہ علم بھی اسکو آفتاب نکلنے سے پہلے حاصل ہے ہے اور یہی علم زید کے آنے سے پہلے اور اسکے آنے کے وقت اور اسکے بعد برابر باقی رہا ہے۔ ایسا نہیں ہوا کہ زید کی ان تین حالتوں کے ساتھ ساتھ علم میں بھی تغیر و تبدل واقع ہوتا رہے۔ سو جس طرح اس صورت معروضہ میں ایک ہی علم ہے جسکے ذریعہ زید کی تینوں حالتوں کا انکشاف ہو رہا ہے اسی طرح خدا کے ساتھ بھی ازل سے وصف علم قائم ہے جسمیں زمانہ کے تغیرات سے کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ اور اسی وصف کے ذریعہ خدا کو ہر حال میں کائنات عالم کا احساس رہتا ہے اور ان میں خواہ ہزاروں انقلاب واقع ہوں۔ اسکی حالت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ سمع اور بصر کو بھی اسی پر قیاس کرلینا چاہئے۔ کیونکہ یہ دونوں ہی ایسی صفتیں ہیں جنکے ذریعہ مرئی اور مسموع کا انکشاف ہوتا ہے۔ مگر اسمیں حدوث کو کوئی دخل نہیں۔ بلکہ وصف علم کی مانند یہ دونوں ہی قدیم ہیں ہاں مرئی اور مسموع بیشک حادث ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ایک چیز کا اختلاف جو اسکے مختلف ازمنہ میں متحقق ہونے کے لحاظ سے اسکو لاحق ہو وہ اس اختلاف ذاتی سے زیادہ نہیں ہوتا جو اشیاء کی ذاتوں میں ہوتا ہے۔ اور جب جہمیہ کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ اگرچہ خدا کے معلومات متعدد اور باہم مختلف ہیں۔ مگر ان تمام کو خدا تعالےٰ ایک ہی وصف علم سے ادراک کرتا ہے تو اس امر کے تسلیم کرنے سے کیوں بغلیں جھانکتے ہیں کہ وہ ہی وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو اور اسی کے ذریعہ خدا تعالےٰ جہان کو خواہ وہ کروڑوں رنگ بدلے جانتا ہو۔

نیز جہمیہ پہ ایک اور زبردست اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسا وہ کہتے

ہیں۔ اگر ہر حادث کے ساتھ اسکے علم کا حادث ہونا ضروری ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ علم بھی خدا کو معلوم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اسپر ایک سخت قباحت لازم آئیگی۔ وہ یہ کہ یہ حادث ہے مگر خدا کو اسکا علم نہیں۔ اور جب وصف علم حالانکہ اسکو خدا کی ذات کے ساتھ ایک خاص قرب حاصل ہے خدا کو مجہول ہے تو جو چیزیں خدا سے بالکل مبائن ہیں اگر وہ خدا کو معلوم نہ ہوں تو اس میں کیا قباحت ہوگی۔ اور اگر معلوم ہے تو دو باتوں میں سے ایک بات ہوگی۔ یا تو اسکے معلوم ہونے کے لئے کسی اور علم کی ضرورت ہوگی اور اسکے لئے کسی اور کی احتیاجی ہوگی۔ اور یا یہ ہوگا کہ اسی علم کے ذریعہ خدا نے حادث کو خود علم معلوم کیا ہے۔ اگر پہلی بات ہے تو علوم کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ باقی رہی دوسری بات یعنی اسی ایک ہی وصف علم کے ذریعہ حادث اور خود اسکی ذات کو خدا نے معلوم کیا ہو۔ سو جب ایک ہی وصف کا دو چیزونکے ادراک کا باعث ہونا جہمیہ کے نزدیک جائز ہے تو اس بات کو کیوں نہیں مان لیتے کہ اسی ایک ہی وصف کے ذریعہ خدا تعالے نے جہان کو پہلے ہی جانتا تھا اور اب بھی جانتا ہے اور آئندہ بھی اسکو ایسا ہی علم رہیگا۔

معتزلہ جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں ان سے ہم پوچھتے ہیں کہ اسکے حدوث سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا جسکے ذریعہ یہ پیدا ہوا ہے۔ یا یہ بلا ارادہ پیدا ہوا ہے دوسری بات تو صریحاً باطل ہے۔ کیونکہ کوئی حادث بدوں ارادہ کے حادث نہیں ہوسکتا۔ اور اگر اس سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا تو اس سے پہلے بھی کوئی اور ارادہ ہوگا۔ یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

اب رہے کرامیہ۔ سو ان پر بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو معتزلہ پر ہم نے کیا ہے۔ کیونکہ انکے نزدیک خدا جب کسی چیز کو پیدا کرنے لگتا ہے تو پہلے اپنے اندر کوئی چیز پیدا کر لیتا ہے اور اسکے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے اب سوال یہ ہے کہ خاص وقت میں اپنے اندر ایک چیز کو پیدا کرنے کی کونسی چیز

علت ہے۔ ظاہر ہے کہ اسکی علت کوئی اَور چیز ہوگی۔ پھر اس میں سلسلہ کلام چلیگا تو تسلسل پر بات ختم ہوگی۔ بعض کرامیہ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جسکو خدا نے جہان کے پیدا کرنے سے پہلے اپنے اندر پیدا کیا ہے کلمۂ کُن ہے۔ یہ تین وجوہ سے قابل تسلیم نہیں۔

ایک یہ کہ کلمہ کُن ایک آواز ہے اور آوازوں کا خدا کے ساتھ قیام ناجائز ہے۔ اور ایک یہ کہ یہ کلمہ بھی جہان کی مانند حادث آیا۔ اسکے لئے کسی اَور قول کی ضرورت ہے یا نہ۔ اگر نہیں تو جہان کے لئے بھی کسی اَور چیز کے تقدم کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر اسکے لئے کسی اَور قول کی ضرورت ہوئی تو وہ بھی اسکی طرح حادث ہے۔ اسکے لئے کسی اَور قول کا ہونا ضروری ہوگا۔ پھر اسکو کسی تیسرے قول کی اور اسکو چوتھے قول کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح سلسلہ احتیاج سے تسلسل لازم آئیگا۔ اور وہ محال ہے۔

ایسے بیوقوفوں کے ساتھ خطاب کرنا بھی ناجائز ہے جنکا یہ مذہب ہو کہ ہر ایک حادث کے مقابلہ کلمہ کُن ہے۔ کیونکہ جب حادث غیر متناہی ہیں تو غیر متناہی آوازوں کا خدا کے ساتھ قائم ہونا تسلیم کرنا پڑیگا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب کُن کے ذریعہ خدا نے جہان کو اپنا مخاطب بنایا تھا اسوقت جہان معدوم تھا یا موجود تھا۔ اگر معدوم تھا تو مخاطب کسکو بنایا۔ مخاطب وہ چیز ہو سکتی ہے جو ذی شعور اور موجود ہو اور اگر موجود تھا تو موجود کو موجود کرنے کے کیا معنے ہونگے۔ خدا کا تو اس قول اِذَا اَرَدْنَاہُ اَنْ نَقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ سے صرف اپنی قدرت کاملہ کا اظہار مقصود ہے اَور بس۔

کلام بھی علم اور ارادہ کی طرح قدیم ہے۔ اور جنہوں نے خدا کے اس قول اِخْلَعْ نَعْلَیْکَ اور اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا سے اسکا حدوث ثابت کیا ہے انہوں نے کلام لفظی اور کلام نفسی میں فرق نہیں کیا۔ یا وہ کلام نفسی سے بے خبر ہیں

اِن دو جملوں سے کلام لفظی کا حدوث بیشک ثابت ہوتا ہے۔ مگر کلام نفسی کا حدوث ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ خدا تعالےٰ کے ساتھ حضرت نوحؑ کو نبی بنا کر بھیجنے کی خبر قائم ہے جسکے معتبرین مختلف ہیں۔ جب حضرت نوح پیدا نہیں ہوئے تھے۔ یا پیدا ہوئے تھے مگر عہدہ نبوت کے ساتھ ممتاز نہیں کئے گئے تھے اسوقت اسکی تعبیر اِنَّا نُرسِلُہٗ کے ساتھ کی جاتی تھی اور جب نبی بنکر دنیا میں آئے تو اِنَّا اَرْسَلْنَا کے ذریعہ اسکی تعبیر کی گئی۔ غرض اعتبارات اور تعبیرات مختلف ہیں اور معبر عنہ میں کوئی تغیر نہیں کیونکہ وہ صرف حضرت نوح کے نبی بنا کر بھیجنے کی خبر ہے جو انکے نبی ہونے سے پہلے اور پیچھے ایک ہی حالت پر ہے۔ فرق صرف اتنا ہے۔ انکے نبی ہونے سے پہلے اسکی تعبیر اِنَّا نُرسِلُہٗ سے اور انکے نبی ہونے کے بعد اِنَّا اَرسَلْنَا سے کی گئی ہے مگر عنوانات کے اختلاف سے معنون میں اختلاف نہیں واقع ہوتا۔

اسی طرح اِخلَعْ نَعْلَیکَ امر پر دلالت کرتا ہے۔ اور امر کے معنے ہیں اقتضاء اور طلب جو آمر کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور انکے قائم ہونیکے لئے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ مامور کے موجود ہونے سے پہلے ہی اقتضا اور طلب کا آمر کے ساتھ قائم ہونا جائز ہے۔ اور جب مامور موجود ہوتا ہے تو اسی پہلی اقتضاء اور طلب کے سبب سے وہ مامور ہوتا ہے اور دوبارہ صیغ امر کے ذریعہ اقتضاء اور طلب کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جس شخص کے گھر لڑکا نہ ہو اسکے دل میں یہ اقتضاء ہوتی ہے کہ اگر میرے ہاں لڑکا پیدا ہو تو میں اسکو علم پڑھاؤنگا۔ اور وہ اپنے دل ہی میں لڑکے کا تصور کرکے اسکو کہتا ہے اُطْلُبِ الْعِلْمَ۔ سو اگر اسکے گھر لڑکا پیدا ہو۔ اور اسکے ساتھ عقل اور شعور بھی رکھتا ہو۔ تندرست بھی ہو۔ اور اسکو معلوم بھی ہو جائے کہ میرے باپ کی خواہش ہے کہ میں پڑھوں تو صرف اتنی ہی بات سے وہ

جان جائیگا کہ میں باپ کیطرف سے پڑھنے کے بارہ میں مامور ہوں۔ اور اسبات کو معلوم کرنے کے لئے اسکو اس امر کی ضرورت نہ ہوگی کہ اسکا باپ صیغہ امر کے ذریعہ اپنی خواہش ظاہر کرے۔ مگر چونکہ عموماً لڑکوں کو بدوں ایسے لفظوں کے جو انکے باپوں کے مقتضیات پر دلالت کریں انکے مقتضیات کا علم نہیں ہوتا۔ لہذا انکو اس علم کے لئے لفظوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی طرح امر خدا کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے۔ اور اسپر دلالت کے الفاظ حادث ہیں مگر مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ صرف امر کے لئے مامور کا تصور کافی ہے ہاں بیشک مامور کا ممکن ہونا امر کے لئے شرط ہے۔ اگر وہ مستحیل الوجود ہو تو مامور نہیں بن سکتا۔ اور ہم یہی یہ نہیں کہتے کہ خدا کے ساتھ ایسے افعال کی اقتضاء اور طلب قائم ہے جنکا وجود محال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک خدا تعالےٰ ازل میں آمر اور ناہی تھا یا نہیں۔ اگر کہو کہ تھا تو جب اسوقت مامور اور منہی نہیں تھے تو وہ آمر اور ناہی کس چیز کے مقابلہ میں تھا۔ اور اگر نہیں تھا تو ثابت ہوا کہ اسکا آمر اور ناہی ہونا حادث ہے۔ اور یہی ہمارا ادعا ہے۔ تو اسکا جواب ہم یہ دینگے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اقتضاء اور طلب خدا کے ساتھ قائم ہیں۔ اور انکے قیام کے لئے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ تو اس سوال کے یہ معنے ہوئے کہ مامور اور منہی کے وجود سے پہلے لفظ آمر اور ناہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے یا نہیں۔ یہ ایک لفظی بحث ہے جس سے نفس مطلب پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اور نہ ہی لفظی جھگڑوں کے درپے ہونا اہل علم کے شایانِ شان ہے مگر تاہم اسکے متعلق ہم کچھ لکھنا چاہتے ہیں۔

مامور اور منہی کے وجود سے پہلے آمر اور ناہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے۔ جیسے مقدور کے موجود ہونے سے پہلے خدا پر لفظ قادر کا اطلاق جائز ہے۔ اس لفظ کے اطلاق کے لئے انکے نزدیک مقدور کا موجود ہونا ضروری نہیں

بلکہ اسکا ممکن اور متصور ہونا کافی ہے۔ اسی طرح آمر اور ناہی کے اطلاق کے لئے بھی انکو مناسب تھا کہ کہتے کہ ماموراور منہی کا وجود ضروری نہیں بلکہ اسکا ممکن اور متصور ہونا کافی ہے۔ اور جیسے موجود شئے کے ساتھ علم متعلق ہوتا ہے ویسے معدوم کے ساتھ بھی متعلق ہوسکتا ہے۔ بلکہ ایک اور بات ہے وہ یہ کہ جیسے لفظ آمر مامور کا تقاضا کرتا ہے ویسے مامور بہٖ کا بھی تقاضا کرتا ہے اور مامور بہ موجود نہیں ہوتا بلکہ اسکا معدوم ہونا شرط ہے۔ دیکھو جب ایک شخص اپنے لڑکے کو مرتے وقت کسی اچھے کام کرنے کا وصیت کے طور پر امر کرتا ہے اور جب وہ لڑکا اپنے باپ کے مرنے کے بعد اسکی وصیّت کے مطابق عمل کرتا ہے تو کہا جاتا ہے اس نے اپنے باپ کا امر بجالایا ہے حالانکہ اسوقت نہ آمر ہے اور نہ امر۔ اور وصیت کے وقت مامور بہٖ کا وجود نہیں تھا۔ مگر باوجود اسکے یہ کہنا جائز ہوتا ہے کہ وہ باپ کا امر بجالایا ہے۔ سو جب آمر کا اطلاق خدا پر مامور بہ کے وجود کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح مامور کا بجالانا آمر اور امر کے موجود ہونے کا تقاضا نہیں کرتا تو مامور کے موجود ہونیکا تقاضا کیونکر کرے گا۔

چوتھا حکم ان سات صفتوں سے جو صیغے مشتق ہوتے ہیں وہ خدا پر حمل متعارف کے طور پر محمول ہوتے ہیں۔ یعنے خدا زندہ ہے قدرت والا ہے۔ جاننے والا ہے۔ سننے والا ہے۔ دیکھنے والا ہے۔ کلام کرنے والا ہے۔ اور دوسرے لفظوں میں خدا حی ہے۔ قادر ہے۔ عالم ہے۔ سمیع ہے۔ بصیر ہے۔ متکلّم ہے۔

اور جو صیغے اسکے افعال سے مشتق ہوتے ہیں۔ مثلاً رزق دینے والا پیدا کرنے والا۔ عزت دینے والا۔ ذلت دینے والا۔ اور دوسرے لفظوں میں رازق۔ خالق۔ معزّ۔ مذل۔ انکے محمول ہونے میں اختلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جسقدر مشتقات خدا پر محمول ہوتے ہیں وہ چار قسم ہیں۔

(۱) جو صرف خدا کی ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے موجود۔ اس قسم کے مشتقات کے خدا پر محمول ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔

(۲) جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور علاوہ اسکے عدمی وصف بھی سمجھا جائے جیسے قدیم۔ باقی۔ واحد اور غنی۔ کیونکہ قدیم کے معنے ہیں وہ ذات جس سے پہلے عدم نہ ہو۔ اور باقی کے معنے ہیں جسپر عدم طاری نہ ہو۔ اور واحد کے معنے ہیں جسکا شریک نہ ہو۔ اور غنی کے معنے ہیں جو کسیکا محتاج نہ ہو۔ یہ مشتقات بھی ازلاً و ابداً محمول ہوتے ہیں۔ کیونکہ جو صفات خدا میں نہیں پائی جاتیں وہ ہمیشہ نہیں پائی جاتیں۔

(۳) جو خدا پر بھی اور وجودی صفتوں پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ جیسے حی۔ قادر متکلم۔ مرید۔ سمیع۔ بصیر۔ عالم۔ آمر۔ ناہی وغیرہ۔ جن لوگوں کے نزدیک خدا کی صفتیں قدیم ہیں انکے نزدیک اس قسم کے مشتقات بھی ازل سے ابد تک اسپر محمول ہیں۔

(۴) جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور اسکے افعال پر بھی۔ جیسے جواد۔ رزاق۔ خالق۔ معز۔ مذل وغیرہ۔ اس قسم کے مشتقات میں اختلاف ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بھی خدا پر ازل میں محمول تھے۔ کیونکہ اگر اس وقت انکا محمول ہونا ناجائز ہو بلکہ بعد میں محمول ہوں تو خدا میں تغیر لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ازل میں خدا پر یہ مشتقات محمول نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ مثلاً خالق کے محمول ہونے کے یہ معنے ہیں کہ خدا نے کسی چیز کو پیدا کیا ہے اور جب ازل میں کسی شے کو اس نے پیدا ہی نہیں کیا تو پھر وہ خالق کیونکر کہلا سکتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ تلوار جب ابھی میان میں ہوتی ہے تو اسوقت بھی اسپر صارم (کاٹ دینے والی) کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اور جب اس سے کسی چیز کو کاٹا جاتا ہے تو بھی صارم اسپر محمول ہوتا ہے مگر دونوں صورتوں میں فرق ہوتا ہے۔ جب تلوار میان میں تھی تو صارم بالقوۃ

تھی اور جب اس سے کوئی چیز کاٹی گئی ہے تو صارم بالفعل ہے۔ اسی طرح جب پانی کوزہ میں ہوتا ہے تو بھی اور جب پیا جاتا ہے تو بھی اسپر مروی (پیاس بجھانے والا) صادق آتا ہے۔ مگر جب کوزہ میں ہوتا ہے تو مروی بالقوہ ہوتا ہے اور دوسری صورت میں بالفعل۔ تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے اور پانی پر جب وہ کوزہ میں ہوتا ہے صارم اور مروی کے اطلاق کے معنے یہ ہیں کہ تلوار اور پانی میں کاٹنے اور سیراب کرنے والی صفت موجود ہے اگر تلوار سے کاٹنا اور پانی سے سیراب کرنا وقوع پذیر نہیں ہوا تو اسمیں تلوار اور پانی کا کوئی قصور نہیں بلکہ اس شخص کا قصور ہے جسکے ملک یا تصرف میں یہ دونوں ہیں۔ تو جس اعتبار سے تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے صارم کا اطلاق ہوتا ہے اسی اعتبار سے ازل میں خدا پر خالق کا اطلاق ہوتا ہے اسی اعتبار سے خدا پر جبکہ اس نے جہان کو پیدا کیا ہے خالق کا اطلاق ہوگا۔ غرض یہ کہ ازل میں خدا خالق بالقوہ تھا اور اب خالق بالفعل ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جن لوگوں نے خدا پر ازل میں اس قسم کے مشتقات کے اطلاق کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اُنہوں نے دوسرے معنے مراد لئے ہیں اور جنہوں نے جائز کہا ہے اُنہوں نے پہلے معنے ارادہ کئے ہیں۔

تیسرا باب

خدا کے افعال میں

اس باب میں ہم سات دعاوی ثابت کرینگے (۱) جائز تھا کہ اللہ تعالےٰ اپنے بندوں کو عبادات کی تکلیف نہ دیتا۔

(۲) ایسے کاموں کی تکلیف دیتا جو انکی طاقت سے باہر ہوتے۔

(۳) یہ بھی جائز ہے کہ وہ بغیر کسی گے اپنے بندوں کو عذاب دے۔
(۴) خدا پر واجب نہیں کہ انکے لئے جو مفید امور ہیں انکی رعایت رکھے۔
(۵) نیکی کے عوض ثواب دینا اور برائی کے عوض عذاب دینا اسکے لئے واجب نہیں۔
(۶) بندوں پر صرف عقل سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ شریعت کے ذریعہ امور واجب ہوتے ہیں۔
(۷) خدا کے لئے نبیوں کا بھیجنا واجب نہیں۔

ان سات دعاوی کا دارومدار واجب۔ حسن اور قبیح کے معانی سمجھنے پر ہے۔ اور جب تک ان تین مفہوموں کے ہر ایک پہلو کو اچھی طرح سوچ نہ لیا جائے ان دعاوی کا ثابت کرنا غیر ممکن ہے۔ کئی ایک فضلا نے اس امر میں کہ کیا عقل کسی چیز کے حسن اور قبیح کو معلوم کر سکتی ہے یا نہیں۔ اور اس امر میں کہ عقل بغیر شرع کے آدمیوں پر کئی ایک امور واجب کر سکتی ہے یا نہ۔ بہت کچھ حصہ لیا ہے۔ مگر اس وجہ سے کہ وہ واجب حسن اور قبح کے معانی اور انکی اصطلاحات کے اختلاف کی تہ تک نہ پہونچے تھے کسی صحیح اور متفق علیہ نتیجہ پر نہ پہونچ سکے۔ اسلئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ انکے معانی اور اصطلاحات پر کسیقدر روشنی ڈالیں تاکہ ہمکو اپنے دعاوی کے ثابت کرنے میں سہولت ہو۔ اس جگہ ہمکو ان چھ لفظوں کے معنوں کو بیان کرنا ضروری ہے۔ واجب۔ حسن۔ قبیح۔ عبث۔ سفہ۔ حکمت کیونکہ انکے معانی نہ جاننے سے لوگوں کو دہوکا لگ جاتا ہے۔

واجب کے معنے ہیں وہ کام جسکا کرنا ضروری ہو۔ قدیم چیز کو بھی واجب کہا جاتا ہے۔ آفتاب جب غروب ہو جاتا ہے تو اسپر واجب کا اطلاق ہوتا ہے۔ ایسے فعل کو واجب نہیں کہا جاتا جسکا کرنا نہ کرنے پر ترجیح نہ رکھتا ہو۔ اور اگر ترجیح بھی رکھتا ہو۔ مگر جب تک ایک خاص قسم کی ترجیح

اسکے کرنے میں نہ ہو۔ صرف ادنیٰ سی ترجیح پر جو اولیت کے درجہ میں ہو اسکو واجب نہیں کہا جاسکتا۔

یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعض ایسے افعال ہیں کہ انکے نہ کرنے پر ضرر لاحق ہوتا ہے یا لاحق ہونیکا احتمال ہوتا ہے۔ اور ضرر یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں۔ نیز یا خفیف ہوگا یا سخت جسکا برداشت کرنا ناممکن ہوگا۔

جس فعل کے نہ کرنے پر معمولی ضرر ہوتا ہے اسکو واجب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ جس شخص کو پیاس ہو اگر وہ جلد پانی نہ پیئے تو اسکو معمولی ضرر لاحق ہونے کا احتمال ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اسکے لئے پانی پینا واجب ہے اسی طرح جن افعال کے نہ کرنے سے ضرر نہیں ہوتا مگر انکے کرنے پر بہت فائدہ ہوتا ہے انکو واجب نہیں کہا جاتا۔ مثلاً تجارت کرنے اور نفل پڑھنے سے فائدہ ہے اور انکو ترک کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ مگر تجارت کرنا اور نفل پڑھنے واجب نہیں۔ واجب وہی فعل ہوتا ہے جسکے نہ کرنے پر ظاہر نقصان ہو۔ سو اگر نقصان عاقبت میں ہو اور ہمیں شرع کے ذریعہ اسبات کی اطلاع ہوئی ہو تو اسکو ہی ہم واجب کہینگے۔ اور اگر دنیا میں ہو اور ہمنے عقل کے ذریعہ اسکے نہ کرنے پر جو نقصان لاحق ہوتا ہے معلوم کیا ہو تو اسکو بھی کبھی واجب کہا جاتا ہے۔ کیونکہ جو شخص شرع کا معتقد نہیں وہ بھی کہیگا کہ جو بھوک سے مر رہا ہو۔ اگر اسکو روٹی ملجائے تو روٹی کا کھانا اسکے لئے واجب ہے۔

اس تقریر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ واجب کے دو معنے ہیں ایک یہ کہ اسکی ترک پر دنیا میں ضرر لاحق ہو۔ اور ایک یہ کہ آخرت میں نقصان اٹھانا پڑے۔ مؤخر الذکر ہمارا مقصود بالذات ہے۔ لفظ واجب کبھی تیسرے معنے پر بھی بولا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ جسکے عدم وقوع پر محال لازم آئے۔ مثلاً خدا کو معلوم ہے کہ فلاں چیز فلاں وقت میں واقع ہوگی۔ اب اسکا اسوقت میں

موجود ہونا واجب ہے۔ ورنہ معاذ اللہ خدا کا جاہل ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے

حسن۔ قبیح۔ عبث۔ سفہ

فعل تین قسم کے ہوتے ہیں۔ (۱) جو فاعل کی خواہش کے موافق ہوں (۲) جو اسکے مخالف ہوں (۳) نہ انکے کرنے پر کوئی فائدہ ہو۔ اور نہ انکی ترک پر کوئی نفع ہو۔

جو فعل فاعل کی خواہش کے مطابق ہو وہ اسکے حق میں حسن کہلاتا ہے۔ اور جو مخالف طبع ہو وہ قبیح اور جو نہ اسکے مخالف ہے نہ موافق وہ عبث کہلاتا ہے عبث کے فاعل کا نام عابث ہے اور کبھی اسے سفیہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور قبیح کے فاعل کا نام سفیہ ہے۔ سفیہ کا لفظ اگرچہ عابث کے معنے میں بھی مستعمل ہوتا ہے مگر زیادہ تر اس میں مستعمل ہوتا ہے۔ مگر یہ ایک ہی فاعل کی نسبت تحقیق ہے۔ اور بہت دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی فعل ایک شخص کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو برا لگتا ہے۔ اب وہ فعل پہلے شخص کی نسبت حسن اور دوسرے کی نسبت قبیح کہلائیگا۔ کیونکہ حسن اور قبیح اضافی امور ہیں جنہیں طبائع کے اختلاف کی وجہ سے بہت کچھ اختلاف ہے۔ اور اسی لئے کوئی شخص حسن اور قبیح کا صحیح معیار نہیں قائم کر سکتا۔ مختلف طبائع تو درکنار ایک ہی شخص ایک وقت میں ایک فعل کو اپنے لئے مستحسن خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت میں اسی کو قبیح سمجھنے لگتا ہے۔ بلکہ ایک ہی وقت میں ایک اعتبار سے ایک فعل کو مستحسن اور دوسرے اعتبار سے قبیح خیال کرتا ہے۔ تو وہ ایک ہی فعل حسن بھی ہوتا ہے اور قبیح بھی ہوتا ہے بدطینت شخص زنا کو حسن سمجھتا ہے اور اسکو اپنی اعلیٰ درجہ کی کامیابی خیال کرتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اسکا یہ راز ظاہر کر دے تو اسکو چغلی اور غمازی خیال کرتا ہے۔ مگر ایک نیک طینت اور متقی شخص اسکو حسن تصور کرتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کو قتل کرے تو بادشاہ کے دشمن اسکے اس فعل کو حسن کہینگے اور اسکے احباب اور دوستوں کے نزدیک مستہجن اور قبیح

متصور ہوگا۔

بعض آدمی گندمی رنگ کو خوبصورتی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اور بعض کو سفید سرخی مائل پسند ہوتا ہے۔ اول الذکر گندمی رنگ کو حسن اور سفید کو قبیح کہینگے اور موخرالذکر سفید سرخی مائل کو حسن اور گندمی کو قبیح خیال کرینگے۔ پس ثابت ہوا کہ حسن اور قبیح امور اضافی میں سے ہیں۔ جب یہ بات آپ کو ذہن نشین ہو گئی تو واضح ہو کہ لفظ حَسَن میں تین اصطلاحات ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک حسن وہ فعل ہے جو موافق طبع ہو۔ خواہ دنیا سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ آخرت سے۔ اور بعض کے نزدیک وہ فعل ہے جو طبع کے موافق اور آخرت سے متعلق ہو (اہل حق کے نزدیک یہی حسن ہوتا ہے) اور قبیح ہر ایک فریق حسن کے مقابل ہوگا۔ حَسَن کا پہلا معنے دوسرے معنے سے عام ہے اور پہلے معنے کے لحاظ سے بعض بیوقوف لوگ جبکہ خدا کے افعال کو اپنی خواہشوں کے مطابق نہیں پاتے۔ انکو قبیح کہنے لگ جاتے ہیں اسی واسطے بعض دفعہ آسمان اور زمانہ کو گالیاں دیتے ہیں حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو کرتا ہے خدا تعالے کرتا ہے۔ بیچارے آسمان اور زمانہ کو کچھ دخل نہیں۔

اور تیسری اصطلاح اسمیں یہ ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خدا کے سب افعال حسن ہیں جو وہ کرتا ہے اسمیں ضرور کوئی حکمت ہوتی ہے۔ اور جسطرح وہ چاہتا ہے اپنے ملک میں تصرف کرتا ہے۔ اسکو کوئی بڑی سے بڑی طاقت روک نہیں سکتی۔

حکمت کے دو معنے ہیں (۱) امور کے نظم و نسق اور انکے مخفی اسرار کا احاطہ کرنا اور یہ خیال کرنا کہ انکو کسطرح ترتیب دیا جائے تاکہ غایت مطلوبہ تک آسانی سے رسائی ہوسکے۔ (۲) احاطہ مذکورہ کے باوجود امور کی ترتیب اور انکے نظم و نسق اور انمیں سلسلہ انتظام قائم کرنے پر قدرت کا

ہونا۔ جب کسی شخص کو حکیم کہا جاتا ہے تو کبھی پہلے معنے کے لحاظ سے اور کبھی دوسرے معنے کے اعتبار سے اسپر حکیم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ جب پہلے معنے کے لحاظ سے کسی پر حکیم کا اطلاق ہوتا ہے تو اسوقت حکیم حکمت بمعنے علم سے مشتق ہوتا ہے۔ اور دوسرے معنے کے لحاظ سے محمول ہوتے وقت حکمت بمعنے ترتیب اور نظم ونسق سے مشتق کیا جاتا ہے۔

جب آپکو ان چہ الفاظ کے معنے اور انکی اصطلاحات معلوم ہوگئیں تو ہم یہاں پر چند مغالطوں کا ذکر کر دینا بھی مناسب سمجھتے ہیں جنکے معلوم ہونے سے آپ بہت سے ایسے شکوک وشبہات سے بچ جائینگے جو اکثر لوگوں کو سوجھتے ہیں۔ اور وہ ایسے ہیر پھیر میں آجاتے ہیں کہ اصلیت کا سمجھنا انکو بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

مغالطہ اول انسان کبھی ایسی چیز کو قبیح کہدیتا ہے جو اسکی مخالف طبع ہو اور اگرچہ کئی ایک طبائع کے موافق ہو۔ اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اسکو قبیح کہنے میں دوسروں کی مقتضیات کا خیال نہیں کرتا۔ اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک انسان اپنی دہن میں لگا ہوا ہے۔ وہ اپنی ہی مرضی کو مستحسن سمجھتا اور دوسروں کے مقتضیات کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اور بعض اوقات اسکو قبیح لعینہ کہدیتا ہے۔ اسکا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز مخالف طبع ہونے کے باعث اسکے نزدیک قبیح ہوتی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ جو چیز میری طبع کے مخالف ہے وہ دنیا کی طبائع کے بھی مخالف ہے اور اسکی جبلت میں قبح ہے اسی وجہ سے اسکو علی الاطلاق قبیح کہدیتا ہے۔ یہ شخص اسکو قبیح کہنے میں تو حق بجانب ہوتا ہے مگر اسکو علے الاطلاق قبیح قرار دینے میں اس سے غلطی ہوگئی ہے اور اسکا منشا بجز اسکے اور کوئی نہیں کہ اس نے دیگر طبائع سے قطع نظر کر کے صرف اپنی طبیعت کے مقتضی پر ہی اپنی نظر کو محدود رکھا ہے بلکہ اس نے اس معاملہ میں اپنے بعض حالات

کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ ایک ہی چیز کو ایک وقت قبیح خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت اسکو حسن سمجھتا ہے۔

مغالطہ دوم انسان ایسی چیز کو جو عام طور پر اسکی طبع کے مخالف ہے علی الاطلاق قبیح کہدیتا ہے۔ حالانکہ وہ چیز بعض صورتوں میں نہایت مستحسن اور موافق اسکی طبع کے ہوتی ہے۔ اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عام حالات کا اسکی طبع پر غلبہ ہوتا ہے جسکی وجہ سے اُن نادر قلیل الوقوع حالتوں کی طرف سے بالکل ہی اسکو اجنبیت ہوجاتی ہے۔ مثلاً جھوٹ چونکہ عموماً انسانی طبائع کے مخالف ہوتا ہے اسلئے اسکو عام طور پر قبیح کہا جاتا ہے۔ حالانکہ بعض خاص موقعوں میں جھوٹ کہنا اعلیٰ درجہ کی مصلحت اندیشی سمجھا جاتا ہے۔ اسکا یہی سبب ہے کہ بعض اوقات جھوٹ کے ساتھ جو مصلحتیں اور محاسن وابستہ ہوتی ہیں ان سے انسان غافل ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی موقعہ ایسا پیش بھی آجائے تو جھوٹ کو مستحسن کہنے میں وہ جھجکتا ہے۔ کیونکہ بچپن ہی سے ماں باپ اور اساتذہ کی تلقین سے اسکے دل میں صداقت کی تعریف اور جھوٹ کی مذمت بیٹھ جاتی ہے۔ اور اسکو اعلیٰ درجہ کی بری چیز سمجھتا ہے

مغالطہ سوم عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ قوت وہمیہ عقل کے خلاف چلتی ہے۔ اور عموماً عقل پر غالب رہتی ہے۔ مثلاً سانپ کا ڈسا ہوا جب سانپ کے رنگ کی رسی کو دیکھتا ہے تو اسکو سانپ خیال کر کے اس سے ڈرتا ہے حالانکہ واقع میں وہ سانپ نہیں بلکہ رسی ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اس نے سانپ کو بھی رسی کی شکل و رنگ میں پہلے دیکھا ہے اور جب وہ رسی کو دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ وہی سانپ ہے حالانکہ عقل اسکی تکذیب کرتی ہے مگر قوت وہمیہ کے سبب وہ عقل کی ایک نہیں سنتا۔ اسی طرح حلیم چونکہ پاخانہ کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے لہذا انسان اس سے متنفر ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی بچھونے سے اسے کھانے لگے

اور کوئی آدمی کہدے کہ یہ تو پاخانہ کے مشابہ ہے تو فوراً وہ قے کر دیتا ہے اسکی وجہ یہی ہے کہ اس نے پاخانہ کو زرد رنگ میں دیکھا ہوتا ہے اور جب حلیم کو دیکھتا ہے تو اسکو پاخانہ خیال کرنے لگتا ہے حالانکہ عقل اسکی مکذب ہے۔ مگر قوت وہمیہ اسکی پیش نہیں چلنے دیتی۔ اسی طرح زنگیوں کے نام چونکہ زنگی عموماً سیاہ فام اور قبیح المنظر ہوتے ہیں طبع میں ایسا اثر پیدا کرتے ہیں کہ اگر وہ نام خوبصورت ترکوں کے رکھے جائیں تو ان سے بھی طبیعت کو تنفر ہو جاتا ہے۔ حالانکہ انسان کو معلوم ہے کہ اسم سے مسمّٰی میں حسن یا قبح نہیں پیدا ہو سکتا۔ مگر یہاں بھی قوت وہمیہ اپنا کام کر جاتی ہے۔ غرض قوت وہمیہ کا عقل پر غالب آجانا مشاہدات میں سے ہے۔ اور کئی ایک ایسے واقعات پیش آتے ہیں جنمیں قوت وہمیہ کے غلبہ کے صدہا نمونے نظر آتے ہیں۔ اسی واسطے اس سے کوئی بھی ذی عقل انکار نہیں کرسکتا۔ عقل ہی کا اتباع کرنا اور قوت وہمیہ کا کہانہ ماننا یہ نعمت خدا نے صرف اپنے خاص بندوں کو عطا کی ہے ورنہ عام لوگ مرض وہم میں مبتلا ہیں۔ اگر عقائد میں نگاہ ڈالی جائے تو قوت وہمیہ کا بہت کچھ تصرف نظر آتا ہے۔ مثلاً معتزلی سے اگر تم کوئی مسئلہ پوچھو تو وہ فی الفور اسکے بارہ میں اپنی رائے قائم کر دیگا۔ اور تم یہ کہو کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ تو وہ فوراً اپنے پہلے قول سے مراجعت کرلیگا۔ اور اپنی پہلی بات غلطی یا سہو وغیرہ پر محمول کریگا۔ محض اسلئے کہ امام اشعری کا یہ مذہب ہے۔ اسی طرح اگر کسی معمولی اشعری سے کوئی مسئلہ تم دریافت کرو تو وہ اسکے متعلق اپنی رائے قائم کر دیگا۔ اور اگر ساتھ ہی یہ بھی کہدو کہ یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے تو جھٹ اپنے سابق قول سے رجوع کرلیگا۔ یہ کوئی عوام میں ہی نہیں بلکہ اہل علم اسی مرض میں مبتلا ہیں۔ کیونکہ سب سے بڑا کام جو ان کے زیر نظر رہتا ہے اور جسکو یہ بڑا کمال اور فخر سمجھتے ہیں وہ اپنے معتقدات کے اثبات کے لئے طرح طرح کے حیلے تراشتے ہیں۔ اگر انکو کوئی کافی دلیل اثبات مدعا کے لئے

بلجاتی ہے تو اپنے جاموں میں پھولے نہیں سماتے۔ اور اگر اپنے معتقدات کے خلاف کوئی دلیل دیکھتے ہیں تو جائز و ناجائز وسائل سے اسکی تردید کے درپے ہو جاتے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک حسن و قبح کی بنا، موافقت یا مخالفت طبع پر ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عاقل اور سمجھدار انسان کبھی ایسی چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے جسمیں اسکو کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی وہ کسی فائدے کو مدنظر رکھکر اسکو کرتا ہے اور ایسی شے کو جسمیں اسکو فائدہ کی توقع ہوتی ہے قبیح اور مستہجن سمجھتا ہے۔ جو بے فائدہ چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے۔ اسکی مثال ایسا شخص ہے جو کسی آدمی یا حیوان کو معرض ہلاکت میں دیکھتا ہے اور یہ اس سے بچانے پر قادر ہے۔ اب یہ شخص اسکے بچانے کو مستحسن سمجھتا ہے حالانکہ یہ نہ کسی شریعت کا معتقد ہے جو آخرت میں ثواب ملنے پر اسکو یہ خیال پیدا ہوا ہے اور نہ ہی جسکو بچائیگا اس سے کوئی لالچ رکھتا ہے۔ اور نہ ہی اسوقت کوئی دیکھ رہا ہے جو یہ خیال ہو کہ یہ اپنی ناموری اور بہادری دکھانے کے لئے اس کام کے درپے ہوا ہے اور جو فائدہ مند چیز کو قبیح سمجھتا ہے اسکی مثال وہ شخص ہے جسکے سر پر تلوار کھنچی ہوئی ہے اور وہ کلمۂ کفر کو زبان پر لانے کیلئے مجبور کیا جا رہا ہے۔ اب یہ شخص شریعت کی طرف سے ایسا کرنے میں مجاز ہے۔ مگر وہ اسکو قبیح سمجھتا ہے حالانکہ اسمیں اسکی زندگی بچ جاتی ہے۔ اور یا وہ ایسا شخص ہے جو کسی شرع کا معتقد نہیں اور کسی عہد شکنی پر سایۂ شمشیر کے نیچے رکھا ہوا مجبور کیا گیا ہے۔ اب یہ اگر عہد توڑ دے تو اسمیں اسکو فائدہ ہے مگر وہ اسکو قبیح سمجھتا ہے۔ اور مارا جانے کو مستحسن خیال کرتا ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ انسان کا کسی ذی روح چیز کو جبکہ معرض ہلاکت میں ہو بچانا اسکی حقیقت کا تقاضا ہے۔ جب آدمی کسی بنی نوع یا کسی حیوان کو

مظلومانہ حالت میں دیکھتا ہے تو بے اختیار اسکے دل میں ایک چوٹ سی محسوس ہوتی ہے اور جب تک اسکو بچا نہ لے وہ چوٹ اسے چین نہیں آنے دیتی۔ اور اگر کوئی ایسا سنگدل اور قسی القلب انسان ہو جسے اسکی حالت زار کو مشاہدہ کرکے ذرا بھی رحم نہ آئے تو وہ انسان نہیں بلکہ وہ حیوانوں سے بھی بدتر ہے۔ اول تو ایسا انسان ہی کوئی نہیں ہے۔ اور اگر فرض بھی کر لیا جائے تو یہاں اسکو اس کام پر برانگیختہ کرنے والی بات لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی۔ اور اگرچہ اس نے ایسی جگہ میں اس چیز کو بچایا ہو جہاں اور کوئی دیکھنے والا نہ ہو مگر تو بھی انسانی جبلّت کا مقتضا ہوتا ہے کہ ایسے موقعوں پر اسکی تعریف و توصیف کیجائے۔ چونکہ عموماً ایسے کاموں میں ایک جانباز بہادر کی مدح و ثنا ہونی یقینی بات ہے لہٰذا اس وہم پر ہی وہ شخص اسکو بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ جو شخص اپنے معشوق کے ساتھ اسکے گھر میں ایک عرصہ تک رہے اور پھر جب کبھی اسکو وہ گھر دیکھنے کا موقعہ ملے تو اسکو دیکھنے سے اسکے دل پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ اسی واسطے کسی شاعر نے کہا ہے۔

اَمُرُّ عَلٰی جِدَارِ دِیَارِ لَیْلٰی
اُقَبِّلُ ذَا الْجِدَارَ وَذَا الْجِدَارَا
وَمَا تِلْكَ الدِّيَارُ شَغَفْنَ قَلْبِیْ
وَلٰكِنْ حُبُّ مَنْ سَكَنَ الدِّيَارَا

میں معشوقہ لیلیٰ کی دیار کی دیواروں سے گذرتا ہوں۔ تو کبھی اِس دیوار پر بوسہ دیتا ہوں اور کبھی اسپر۔ اِن دیار نے میرے دل کو مبتلا نہیں کیا۔ بلکہ انمیں رہنے والی معشوقہ کی محبت نے مجھے اپنا گرویدہ بنا لیا ہے۔

ابن رومی نے لوگوں کی جو محبت اپنے وطن کے ساتھ ہوتی ہے اسکا خاکہ اِن دو بیتوں میں کھینچا ہے۔

وَحَبَّبَ اَوْطَانَ الرِّجَالِ اِلَيْهِمْ
مَآرِبُ قَضَّاهَا الشَّبَابُ هُنَالِكَا
اِذَا ذَكَرُوْا اَوْطَانَهُمْ ذَكَّرَتْهُمْ
عُهُوْدَ الصِّبَا فِيْهَا فَحَنُّوْا لِذٰلِكَا

لوگوں نے بعہد جوانی جو امنگیں اپنے وطنوں میں پوری کی تھیں وہ انکی محبت وطن کا باعث بنگئیں۔ وطن کا خیال انکے دل میں آتا ہے تو ایام طفلی انکو یاد آجاتے ہیں اور اس سے رونا آتا ہے۔

غرض جب انسان لوگوں کے عادات و اخلاق پر نگاہ ڈالے تو اس قسم کے ہزاروں امور مشاہدہ کر سکتا ہے۔ جنسے انسان کی جبلی جذبات اور فطری مقت[ضیات] کے باعث بعض کاموں کی طرف توجہ کرنے پر مجبور ہونے کے ثبوت ملتے ہیں۔ انپر غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہی اکثر لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ نفوس ایسے موقعوں پر اپنی جبلی اور فطری جذبات کی وجہ سے اس قسم کے امور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ نفس کے قوٰی اوہام اور تخیلات کے مطیع ہوتے ہیں۔ مثلاً جب انسان کسی لذیذ کھانے کا دل میں خیال کرتا ہے یا اسکو دیکھتا یا کسی سے سنتا ہے تو اسکا دل بھر آتا ہے۔ اور اسکے کھانے کو جی چاہتا ہے۔ حالانکہ وہ سمجھتا ہے کہ میں اسوقت روزہ دار ہوں۔ یا اسکو کھانے سے کوئی اور امر مانع ہے۔ اسی طرح جب کسی خوبصورت معشوقہ کا آدمی اپنے دل میں تصور کرتا ہے تو رگ شہوت جوش مارنے لگتی ہے اور اسکے ساتھہ جماع کرنے کو جی چاہتا ہے۔ غرض ہزارہا ایسی مثالیں ہیں جنسے قوٰی نفس کا توہمات اور تخیلات کا ہونا اور انکا محکوم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

کلمہ کفر زبان سے نہ نکالنا اور لقمہ تیغ ہو جانا اسکو مستحسن اور قبیح خیال کرنے پر مبنی نہیں۔ بلکہ جو آدمی ایسا کرتا ہے وہ اگرچہ اسکو مستحسن سمجھتا ہے مگر صبر کرنے پر جو اسکو شہادت کا درجہ عطا ہوتا ہے اسکو بہ نسبت اسکے زیادہ مستحسن سمجھتا ہے۔ یا اس خیال پر کلمہ کفر منہ سے نہیں نکالتا کہ لوگ اسکی پرہیزگاری اور اسکے تورّع یا ایفاء عہد کی تعریف کریں۔ غرض کوئی نہ کوئی امر ہوتا ہے جس سے انسان اس اڑے وقت میں کلمہ کفر زبان سے نہیں نکالتا۔ اور طعمۂ اجل بننے کو پسند کرتا ہے۔

اثبات کے تمہیدی مقدمات ختم ہوئے اب ہم اپنے دعاوی کیطرف توجہ

کرتے ہیں۔

پہلا دعویٰ جائز تھا کہ خدا تعالےٰ مخلوق کو پیدا نہ کرتا۔ اور جب اسکو پیدا کیا ہے تو اسکو مکلف نہ کرتا۔ غرض مخلوق کو پیدا کرنا۔ اور پیدا کرکے اسکو مکلف بالاعمال کرنا خدا کے لئے واجب نہیں۔ معتزلہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ خدا پر یہ دونوں واجب ہیں۔ اہل حق کی دلیل یہ ہے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ واجب وہ چیز ہے جسکے نہ کرنے سے دنیا میں یا آخرت میں کوئی نقصان اور ضرر لاحق ہو۔ یا وہ چیز ہے جسکی نقیض کا پایا جانا محال ہو۔ اور خدا کو مخلوق کے نہ پیدا کرنے پر کوئی نقصان لاحق نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ہی اسکو پیدا نہ کرنے اور مکلف نہ بنانے پر کوئی محال لازم آتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جس امر کو واجب کہا گیا ہے اسپر واجب کی تعریف صادق نہیں آتی۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ خدا کا علم ازل میں چونکہ اسکے پیدا کرنے کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے۔ اور اسکا پیدا ہونا مقدر ہو چکا ہے لہذا خدا کے لئے اسکا پیدا کرنا واجب تھا۔ تو اس قسم کے وجوب کے ہم بھی قائل ہیں۔ کیونکہ جب کسی چیز کے پیدا کرنے کے متعلق خدا کا ارادہ ہو چکا ہو۔ تو اسکا موجود ہونا ضرور ہوتا ہے۔ مگر معتزلہ کے نزدیک خدا تعالےٰ واجب کے پہلے معنے مطابق مخلوق کو پیدا کرنے اور اسکو مکلف بالاعمال بنانے پر مجبور ہے۔ اگر کوئی کہے کہ خدا پر یہ اسلئے واجب ہے کہ اسمیں مخلوق کا فائدہ ہے نہ یہ کہ خدا کو اسکے پیدا کرنے میں کوئی نفع ہے۔ تو اسکا جواب ہم یہ دینگے کہ پہلے وجوب کے معنے بتانے ضروری ہیں۔ کیونکہ ہم نے جو اسکے معانی بیان کئے ہیں انہیں سے کسی معنے کے مطابق خدا کے مخلوق کو پیدا کرنے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ اگر کسی اور معنے کے لحاظ سے وجوب ہے تو جبتک ہمیں وہ معنے معلوم نہ ہوں ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ مخلوق کو اسکے پیدا ہونے اور مکلف بالاعمال بننے میں فائدہ ہے۔ مگر جب خدا کو مخلوق کے فائدہ سے کوئی فائدہ نہیں تو اسپر

مخلوق کو پیدا کرنا اور مکلّف بنانا کس طرح واجب ہو سکتا ہے۔ نیز اگر مخلوق کو فائدہ ہے تو کس قدر؟ اسکے پیدا ہونے میں ہے۔ مکلّف بالاعمال ہونے میں کیا فائدہ ہے یہ تو سراسر تکلیف ہے۔ اور اگر اصلیت پر نگاہ ڈالی جائے تو اس دار دنیا میں مخلوق کو کوئی فائدہ نہیں۔ فائدہ تب تھا جب جنت میں مخلوق کی پیدائش ہوتی۔ وہاں مزے اڑاتی۔ کوئی کسی قسم کا کھٹکا نہ ہوتا۔ نہ بیماری ہوتی۔ نہ افلاس ستاتا۔ رنج و تکلیف کا نام و نشان بھی نہ ہوتا۔ دنیا میں تو دانا لوگ موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی کہتا تھا۔ کاشکے میں پیدا ہی نہ ہوتا۔ اور کوئی کسی پرندے کو دیکھکر ظاہر کرتا تھا کہ میں پرندہ ہوتا تو نار دوزخ کا ڈر نہ ہوتا۔ غرض جسکو دیکھا گیا ہے موت کی تمنائیں اپنے اندر لئے نظر آیا۔ ہمیں ان سے بڑا تعجب آتا ہے جو کہتے ہیں کہ مکلّف بننے میں مخلوق کو فائدہ ہے۔ یہ نہیں سمجھتے کہ مکلّف بننا ہی تمام تکلیفوں کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔

اگر کہا جائے کہ دنیا میں مخلوق کو پیدا کرنے اور مکلّف بنانے میں اسکو یہ فائدہ ہے کہ آخرت میں جنت کے اعلیٰ مراتب اسکو ملیں گے تو اسکا جواب یہ ہے کہ خدا بغیر عبادت کے بھی یہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ بیشک بغیر عبادت کے بھی وہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ مگر عبادت کرنے سے ایک قسم کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جو چیز استحقاق کے طور پر ملے وہ زیادہ لذیذ اور قابل قدر ہوتی ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ عبادت سے کوئی استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ خدا کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے کسی قسم کا کوئی استحقاق نہیں۔ ایسے لوگوں سے زیادہ بیوقوف کون ہوگا جنکے دلوں پر شیطانی وساوس کا ہا تنک قبضہ ہو گیا ہو کہ وہ اصلیت کی شاہراہ سے بہت دور جا پڑے ہوں۔ یہ ایک شیطانی جذبہ ہے کہ بغیر عبادت اور طاعت کے جنت میں رہنا یا اس میں داخل ہونا ناممکن ہے۔

بھلا یہ لوگ یہ تو خیال کریں کہ جس عبادت پر استحقاق جنت کی بنا ہے کیا اسکے اسباب بغیر انسان کی قدرت۔ ارادہ۔ صحت۔ اور سلامتی اعضا کے کوئی اور بھی ہیں۔ ہرگز نہیں۔ اور یہ اسباب سب کے سب خدا کے عطا کئے ہوئے ہیں۔ وہ چاہے تو آن کی آن میں انکو ہم سے چھین سکتا ہے۔ تو جب عبادت کے اسباب محض اسی کا عطیہ ہیں تو عبادت سے کونسا استحقاق حاصل ہو سکتا ہے۔

دوسرا دعویٰ جائز ہے کہ بندے خدا تعالےٰ کیطرف سے ایسے اعمال کے ساتھ مکلّف ہوتے جو انکی طاقت سے خارج ہوتے۔ معتزلہ اسکا انکار کرتے ہیں۔ اہل السنۃ والجماعت کہتے ہیں کہ مکلّف ہونے کے لئے صرف کلام اور اسکے لئے کسی صحیح مورد کا ہونا شرط ہے۔ اور مورد کے صحیح ہونے کے لئے صرف کلام کا سمجھنا اور اسکی تہ تک پہونچنا ضروری ہے اور اسکا ممکن ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ عرف میں جمادات یا مجانین کے ساتھ جو کلام کیا جائے اسکو خطاب یا تکلیف نہیں کہا جاتا۔ سو خدا متکلم ہے اور بندے اسکا مورد ہیں۔ انکے مورد ہونے کے لئے صرف اسکے کلام کو سمجھنا ضروری ہے خواہ اسکا وقوع جائز ہو یا محال۔

نیز اگر مالا یطاق سے مکلّف بنانا محال ہو تو اسکا محال ہونا یا اسلئے ہوگا کہ جیسے سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت ایک جگہ جمع ہونا محال ہے ویسے ہی اسکی ذات کا ذہن میں اترنا ناممکن ہے۔ اور اسکے مستقبح ہونے کی وجہ سے محال ہے پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ بیشک سیاہی اور سفیدی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ مگر تکلیف مالا یطاق کے مفہوم کا ذہن میں اترنا محال نہیں۔ کیونکہ خصم کے نزدیک تکلیف صرف لفظ کا نام ہے۔ اور جیسے ہم ایک آدمی کو چارپائی پر چڑھنے کا امر کر سکتے ہیں ویسے ہی اسکو آسمان پر چڑھنے کا امر کرنا بھی محال نہیں ہے۔ اور نہ اس مفہوم کا ذہن میں اترنا محال ہے

یہ دوسری بات ہے کہ کوئی آدمی بغیر کسی خاص صورت کے آسمان پر نہیں چڑھ سکتا۔ اور ہمارے نزدیک تکلیف یا مکلف بنانے سے مراد ایک اقتضا ہے جو نفس یا ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور جیسے قادر شخص کو کسی بات کے امر کرنے کا اقتضا ہوتا ہے ویسے اسکے کرنے سے جو شخص عاجز ہو اسکو بھی امر کرنے کا اقتضا ہو سکتا ہے۔ مثلاً آقا اپنے نوکر کو کھڑے ہونے کا امر کرے۔ اور فرض کرو کہ امر کرتے ہی وہ لولا ہو گیا ہے مگر آقا کو اس بات کی کوئی خبر نہیں اب اس صورت میں آقا کے نفس کے ساتھ اقتضا قائم ہے۔ مگر مامور یعنے نوکر کھڑا ہونے سے عاجز ہے۔ اور اگر بعد میں آقا کو معلوم بھی ہو جائے تو بھی اسکے قیام میں کوئی نقص لازم نہیں آتا۔ اور تکلیف مالا یطاق کا اسلئے محال ہونا کہ یہ مستقبح امر ہے صحیح نہیں۔ کیونکہ خدا اغراض سے مبرا ہے۔ ہاں انسان اسکو مستہجن سمجھتا ہے۔ مگر اسکے مستہجن سمجھنے سے خدا کے نزدیک قبیح ہونا لازم نہیں آتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسے امور کی تکلیف دینا بے سود اور بے فائدہ ہے اور جو بے فائدہ بات ہو وہ عبث ہوتی ہے۔ اور خدا عبث اور لغو کاموں سے مبرا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض تین دعاوی پر مشتمل ہے۔

(۱) یہ بے فائدہ بات ہے۔

(۲) جو بے فائدہ چیز ہو وہ عبث ہوتی ہے۔

(۳) خدا عبث اور لغو کاموں سے مبرا ہے۔

یہ تینوں دعاوی غلط ہیں۔ پہلا اسلئے کہ ممکن ہے کہ تکلیف مالا یطاق میں بندوں کے لئے بہت سے فوائد ہوں جنکی خبر بندوں کو نہ ہو۔ اور خدا ان سے واقف ہو۔ خدا کی اطاعت اور اسپر ثواب ملنا ہی فائدہ نہیں ہے۔ بلکہ بعض دفعہ خدا کا امر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ یہ شخص مامور بہ پر اعتقاد رکھیگا یا نہیں۔ اور بہت دفعہ مامور کو عملی صورت میں لانے سے پیشتر ہی وہ منسوخ

کیا جاتا ہے۔ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالےٰ نے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا۔ مگر جب وہ اپنے لخت جگر کو ذبح کرنے لگے تو فوراً یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔

اسی طرح خدا نے ابوجہل کو ایمان لانیکا امر کیا۔ اور خود ہی یہ بھی بتلادیا تھا کہ وہ کبھی ایمان نہیں لائیگا۔ دوسرا دعویٰ اسلئے غلط ہے کہ بے فائدہ اور عبث کے ایک ہی معنے ہیں۔ تو پھر یہ محض تکرار ہے۔ تیسرا دعویٰ اسلئے غلط ہے کہ عبث سے مراد وہ بے فائدہ فعل ہے جو ایسے شخص کی طرف منسوب ہو جسکو کام اغراض پر مبنی ہوں۔ اور وہ انکو کرنے پر مجبور ہو۔ اور اللہ تعالےٰ اس سے مبرّا اور پاک ہے۔ اسکے کام اضطرار اور مجبوری پر مبنی نہیں ہیں۔ خدا کو عابث کہنا ایسا ہی ہے جیسے ہوا کو۔ جب وہ اپنے جھوکوں سے درختوں کو حرکت دے عابث کہا جائے یا دیوار کو غافل کہا جائے۔ حالانکہ نہ ہوا عابث ہے نہ دیوار غافل۔ کیونکہ اسکے چلنے میں کوئی غرض مدنظر نہیں ہوتی۔ اور غافل اسکو کہا جاتا ہے جو جہل اور علم کا اہل ہو جو انسانوں کا خاصہ ہے۔

غرض تکلیف مالایطاق کا جواز ضرور ماننا پڑتا ہے۔ اور علاوہ دلیل مذکورہ بالا کے ایک اور زبردست دلیل ابوجہل کو خدا کا مکلف بالایمان بنانا ہے۔ جبکہ خدا کو معلوم تھا کہ وہ مشرف باسلام نہیں ہوگا۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اسبات کی خبر بھی دے دی۔ یہ تکلیف مالایطاق کی ہوبہو مثال ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ کے علم کے خلاف ہونا اگرچہ محال بالذات نہیں مگر عدم وقوع میں اس سے کم بھی نہیں۔ بعض لوگوں کا جو یہ خیال ہے کہ کفار میں سے جو ایمان نہیں لائے وہ مامور اور مکلّف نہیں تھے شریعت سے انکار ہی نہیں بلکہ اسکے سفید چہرہ پر ایک بدنما داغ لگانا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ اگرچہ ابوجہل اپنی شقاوت کی وجہ سے دولت ایمان سے محروم رہا مگر ایمان لانا اسکے آگے محال نہیں تھا۔ بلکہ وہ اسپر قادر تھا تو پھر تکلیف مالایطاق

کی یہ مثال کیسے صحیح ہوگی۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی کام کے کرنے سے بیشتر اسکی قدرت موجود نہیں ہوتی۔ اور جب وہ ایمان نہیں لاسکا تو معلوم ہوا کہ اسکو قدرت ہی نہ تھی۔ اور معتزلہ کے نزدیک اگرچہ پہلے بھی قدرت موجود ہوتی ہے۔ مگر انکے نزدیک اسکے لئے ارادہ اور خدا کے علم کا خلاف نہ ہونا شرط ہے۔ اور جب خدا کو اسکے ایمان نہ لانے کا علم تھا تو ثابت ہوا کہ ابو جہل ایمان لانے پر قادر نہیں تھا۔

تیسرا دعویٰ جائز ہے کہ اللہ تعالےٰ کسی بے قصور انسان یا حیوان کو عذاب دے۔ معتزلہ اسکو قبیح کہتے ہیں۔ اسی بنا پر انکو یہ کہنا پڑتا ہے کہ مثلاً مچھر اور پسو کو جو دنیا میں تکلیفیں ہونگی قیامت کے روز انکو خدا ضرور پیدا کر کے انکا بدلہ دیگا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ انکی ارواح بطور تناسخ کے دوسرے ابدان میں منتقل ہو کے ان تکالیف کے عوض عیش اڑاتی ہیں۔ انکا یہ مذہب بالکل لغو اور جہل ہے۔ کیونکہ دنیا میں کئی دفعہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ حیوانوں۔ بچوں اور مجنونوں کو خدا طرح طرح کی مصائب اور تکالیف میں مبتلا کرتا ہے۔ حالانکہ یہ بالکل بے گناہ اور بے قصور ہوتے ہیں۔ اگر خدا کے لئے بیگناہ انسانوں یا حیوانوں کو آرام و راحت پہونچانا لازم ہوتا تو مویشیوں۔ بچوں اور مجانین کے امراض کا وجود دنیا میں عنقا ہوتا۔ نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا پر کوئی امر واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی کہے کہ ایسا کرنا اسکے حکیم ہونے کے منافی ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکے حکیم ہونیکے معنے ہیں سلسلۂ کائنات کو خاص نظم و نسق کے ساتھ چلانا۔ اور اسکے لئے قسم قسم کے اسباب مہیا کرنا۔ اور ایسا کرنا اسکے مخالف نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا ظالم ہوگا حالانکہ وہ خود کہتا ہے وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (تیرا رب بندوں پر ظلم نہیں کرتا) تو اسکا جواب یہ ہے کہ ظلم خدا سے سلب محض کے طور پر مسلوب اور منفی ہے۔ یعنے خدا تعالےٰ میں ظلم و ستم کرنیکی استعداد ہی نہیں

جیسے دیواریں غفلت اور ہوا سے عبث کام کرنا مسلوب اور منفی ہے کیونکہ
ظلم کے معنے ہیں کسی دوسرے کے ملک میں دخل دینا اور تصرف کرنا یا اپنے
حاکم کی خلاف ورزی کرنا۔ تو پھر اللہ تعالٰے کا یہ فعل ظلم کیوں ہوگا۔ اسپر ظلم کا
لفظ تب صادق آسکتا ہے جب بندوں یا اسکی دوسری مخلوق میں سے کوئی
چیز اسکے ملک سے خارج ہو۔ یا اسپر کوئی زبردست طاقت حکمراں ہو۔
ہر ایک شخص جانتا ہے کہ انسان اپنی مملوکہ چیز میں جسطرح چاہے تصرف
کرے۔ مثلاً کپڑا پھاڑ دے۔ آگ میں جلادے۔ یا کسیکو دیدے۔ اسکو کوئی
بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی ظالم نہیں کہہ سکتا۔ ہاں اگر کسی غیر کی چیز میں
دست اندازی کرے یا خلاف شرع کوئی کام کر بیٹھے تو بیشک ظالم کا خطاب اسے
دیا جائیگا۔ غرض ظلم کے معنے اللہ تعالٰے میں نہیں پائے جاتے۔ اسکی بارگاہ
میں چون وچرا کی مجال نہیں۔ دنیا کے بڑے بڑے فرمانروا اور اُلوالعزم بادشاہ اسکی
بارگاہ عالی میں مچھر کے پر کی بھی حیثیت نہیں رکھتے۔

چوتھا دعوٰی اللہ تعالٰے کے لئے اپنے بندوں کی بہبودی اور رعایت واجب نہیں بلکہ وہ جو چاہے کرسکتا ہے۔ معتزلہ کہتے
ہیں کہ خدا پر یہ واجب ہے۔ انکے مذہب کے بطلان کے لئے اول تو یہی کافی
ہے جو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں۔ دوم مشاہدہ
اور تجربہ بھی اسکے بطلان پر شاہد ہے۔ فرض کرو تین لڑکے ہیں جنمیں سے ایک
صغر سنی میں مگر بحالت اسلام مرگیا اور ایک سن بلوغت کو پہونچا اور مسلمان
ہوکر بڑی بڑی نیکیاں کیں اور مرگیا۔ اور ایک سن بلوغت کو پہونچا اگر کافر ہوکر
دنیا کو چھوڑا۔ اب معتزلہ کے نزدیک اول الذکر جنتی ہے اور دوسرا بھی جنتی ہے مگر
بہ نسبت پہلے کے اعلٰے مراتب کا مستحق ہے اور مؤخر الذکر ہمیشہ جہنم میں رہیگا
سوال یہ ہے کہ فرض کرو پہلا لڑکا کہتا ہے اے اللہ مجھکو میرے دوسرے بھائی
سے کیوں کم مراتب ملے ہیں۔ کیا میں مسلمان نہیں تھا؟ خدا جواب دیگا کہ یہ سن بلوغت

دیر تک طرح طرح کی نیکیاں کرتا رہا ہے۔ وہ کہیگا کہ اگر میں بھی زندہ رہتا اور جوان ہوتا تو اس سے زیادہ نیکیاں کرتا۔ مجھکو قبل از وقت مار کے میری حق تلفی کیوں کی گئی۔ خدا کہیگا تجھے اسلئے صغر سنی میں مارا ہے کہ مجھے معلوم تھا کہ اگر تو زندہ رہکر جوان ہوتا تو کافر ہو کر مرتا اور ہمیشہ کے لیئے تجھے جہنم میں رہنا پڑتا۔ اسلئے میں نے مناسب سمجھا ہے کہ تجھے لڑکپن ہی میں مار دیا جائے تاکہ کم سے کم بہشت میں تو رہنے کا تجھے استحقاق ہو۔ اتنے میں انکے ساتھ کا شخص جو کافر ہونیکے سبب ہمیشہ کے لیئے دوزخ میں پھینکدیا گیا ہے کہیگا اے اللہ۔ اگر میری نسبت بھی تجھے علم تھا کہ میں بالغ ہو کر کافر ہونگا۔ اور اسکی وجہ سے ہمیشہ دوزخ میں رہونگا تو مجھے بھی صغر سنی میں ہی مار دیتا تاکہ آتش دوزخ سے رہائی ہوتی۔ اب بتاؤ اگر خدا کے لیئے آدمیوں کی بہتری واجب ہے تو اسکو خدا کیا جواب دیگا۔ یقیناً کوئی جواب نہ بن پڑیگا۔ مگر اہل السنة والجماعة پر یہ اعتراض نہیں وارد ہوگا۔

پانچواں دعوی

جائز ہے کہ خدا تعالے نیکوں کو دوزخ میں ڈالدے اور بُروں کو بخشدے۔ اگر چاہے تو ایک دفعہ بندوں کو فنا کر کے پھر دوبارہ نہ اُٹھائے۔ اسکو اسبات کی کچھ پرواہ نہیں کہ تمام کافروں کو بخشدے اور اسکے عوض نیک بندوں کو ہمیشہ کے لیئے آگ میں ڈالدے۔ غرض یہ امور نہ محال ہیں اور نہ انکے وقوع سے خدا کی صفات میں کوئی نقص لازم آتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مکلف بالعبادات بنانا اور جبر سے اور انکو اچھے یا برے اعمال پر جزا و سزا دینا اور امر سے ہے۔ خدا کے لیئے ان میں سے کوئی بھی واجب ہے تین معنوں کے مطابق واجب نہیں۔ ہاں اگر وجوب کے یہ معنے ہیں کہ خدا کا یہ وعدہ ہے کہ نیکوں کو جنت میں اور بدوں کو دوزخ میں داخل کریگا اور وہ اپنے وعدہ کے خلاف نہیں کرتا تو اسکے ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ بندوں کو اعمال پر

مجبور کرنا اور باوجود قدرت کے انکو اعمال کے مطابق جزا و سزا نہ دینا مستحق او قبیح
تھا اسکا جواب یہ ہے کہ قبیح کے معنے ہیں جو کام غرض کے خلاف ہو سو اگر قبیح سے
مراد خدا کی غرض کے خلاف ہے تو وہ اغراض سے پاک ہے اور اگر بندوں
کی غرض کے خلاف مراد ہے تو انکی اغراض کے خلاف ہونے سے خدا کے
نزدیک اسکا قبیح ہونا لازم نہیں آتا۔ نیز ہر ایک شخص جانتا ہے کہ آقا کے لئے اپنے
غلام کو اسکی حسن خدمات پر انعام عطا کرنا واجب نہیں۔ کیونکہ پھر یہ معاوضہ اور اجرت
ٹھہر جائے گی۔ جو اسکی غلامی کے منافی ہے۔ سب سے زیادہ تعجب انگیز معتزلہ کا
یہ دعوے ہے کہ بندوں پر خدا کی نعمتوں کے مقابلہ میں شکر واجب ہے اور خدا
شکر کا بدلہ دینا واجب ہے۔ اسپر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ بات ہے تو خدا کے
بدلہ دینے پر جدید شکر بندوں پر واجب ہوگا اور پھر اس شکر پر خدا کو جدید بدلہ
دینا واجب ہوگا تو پھر اسی طرح شکر و جزا کا سلسلہ الی غیر النہایۃ جاتا رہیگا اور یہ
محال ہے اس سے بڑھکر لغو انکا یہ دعوی ہے کہ کافر بلکہ مرتکب کبیرہ کو جو توبہ
کرنے سے پہلے مریگا ہمیشہ دوزخ میں رکھکر عذاب دینا خدا پر واجب ہے۔
انکا یہ بیہودہ دعوی کرم۔ فیاضی مقتضائے عقل عادت اور شریعت محمدیہ
علے صاحبہا افضل التحیہ سے انکی نابلدی اور طفل مکتبی پر دلالت کرتا ہے۔ کون
نہیں جانتا کہ گناہ پر سزا دینے سے معاف کر دینا اچھا ہوتا ہے اور معافی پر لوگوں
کی طرف سے جو آفرین اور ثنا ہوتی ہے وہ انتقام پر نہیں ہوتی تو پھر خدا بھی عجب
خدا ہے کہ معافی جانتا ہی نہیں۔ جب کوئی شخص گناہ کرے اور دنیا میں اسے
توبہ نصیب نہ ہو تو خدا تعالیٰ اسکو ہمیشہ عذاب دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ یہ
کسقدر حیرت انگیز بات ہے کہ دنیا کے بادشاہ رعایا کی بڑی بڑی خطائیں
معاف کر دیں۔ اور انکو معاف کرنے میں ذرہ بھی کوئی خیال نہ آئے مگر وہ
احکم الحاکمین غفور رحیم اس وصف سے محروم ہو۔

انتقام کا وجوب دخل ہوتا ہے جہاں کہ آدمی کسی کی بدی سے کو

کسی قسم کا نقصان پہونچائے یا اس نے کوئی ایسا کام کیا ہو جس سے دوسرے کی عزت میں فرق آگیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اگرچہ ساری مخلوق شب و روز اسکی عبادت میں لگ جائے یا سارے کے سارے بندے (خدانخواستہ) کافر و مرتد ہو کر اسکی نافرمانی میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑیں۔ لیکن اسکی نورانی ذات اور اسکے پاک اوصاف میں کوئی کسی قسم کا فرق نہ آئیگا۔ اور اگر بفرض محال خدا نے ضرور اعمال سیئہ کا بدلہ ہی دینا ہے اور وہ اس امر پر مجبور اور بے اختیار ہے تو سزا کی مقدار اتنی ہی ہونی چاہئے جو گناہ کی مقدار ہے نہ یہ کہ گناہ تو ایک لمحہ میں کیا گیا ہے یا مثلاً ساٹھ برس تک کفر کی حالت میں ایک انسان زندہ رہا ہے اور سزا ہمیشہ کے لئے مقرر کر دیجائے۔ یہ نہ انصاف ہے نہ عدل۔

ایک اور وجہ بھی ہے جس سے معتزلہ کے مذہب کا بطلان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ خدا تو درکنار انسان ہی کو ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بغیر دو صورتوں کے کسی گناہ اور خطا پر سزا دینی قبیح سمجھتا ہے۔ ان دو صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ سزا دینے میں آئندہ کے لئے جسکو سزا دینے کا ارادہ ہے اسکی بہتری کا مقصود ہو۔ یعنے یہ غرض ہو کہ اگر اب اسکو سزا دیگئی تو آئندہ یہ اس امر شنیع کا مرتکب نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ غرض نہ ہو تو ایسی سزا کو ہر ایک قبیح سمجھیگا کیونکہ جو کچھ ہونا تھا وہ ہوگیا ہے۔ اور آئندہ اس امر کے ارتکاب کا موقعہ نہیں تو ایسا سزا دینے سے کیا حاصل ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو کسی نے کوئی نقصان پہونچایا ہو جس سے اسکو سخت غصہ ہو۔ اس صورت میں بھی اگر مظلوم کے لئے انتقام لیا جائے تو یہ چنداں مستہجن نہ ہوگا۔ یہ دو صورتیں ہیں جنمیں انتقام قبیح نہیں ہوتا۔ مگر جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالے میں ان دونوں میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ قیامت کے آگے نہ کسی بات

کی تکلیف ہے اور نہ آدمی اسکی عبادت پر مجبور ہونگے۔ تاکہ پہلی صورت محقق ہو۔ اور نہ خدا کو بندوں کے گناہوں سے رنج پہونچتا ہے تاکہ دوسری صورت کا احتمال ہو۔

چھٹا دعویٰ اگر شرع نہ ہوتا یعنے پیغمبروں کے ذریعہ ہمکو خدا کی معرفت نہ ہوتی تو خدا کا پہچاننا اور اسکی نعمتوں کا شکریہ ہمپر واجب نہ ہوتا۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ اسکا پہچاننا واجب ہوتا۔ انکا یہ دعوے غلط ہے۔ کیونکہ اگر محض عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت واجب ہوتی تو دو بات سے خالی نہیں۔ یا کسی فائدہ کو جو اسکی معرفت پر مرتب ہونے والا ہے مد نظر رکھا گیا ہے یا بغیر فائدہ کے عقل اسکی معرفت پر مجبور ہے۔ اگر بلا کسی فائدہ کے ہے تو عقل کا یہ فعل محض عبث ہوگا جو اسکی شان کے خلاف ہے اور کسی فائدہ کا خیال ہے تو وہ فائدہ یا تو اللہ تعالے کیطرف منسوب ہوگا اور یا انسان کی طرف۔ خدا کو تو اپنی معرفت سے کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر خود انسان کے لئے ہے تو یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں۔ دنیا میں تو اسکی عبادت سے مفت میں اپنی جان کو طرح طرح کی تکلیفوں اور مصیبتوں میں ڈالنے کے بغیر اور کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ اور آخرت میں ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے یہ کہاں سے معلوم کرلیا ہے کہ اعمال صالحہ سے ضرور بہشت ہی ملیگا کیونکہ صورت مفروضہ میں نہ کوئی شریعت ہے نہ نبی جسکی زبانی ہمیں اسبات کا علم ہوگیا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہر ایک شخص کو یقین ہے کہ میرا خالق ہے۔ اسکے بہت سے حقوق میرے ذمہ ہیں۔ اگر میں اسکی نعمتوں کا شکریہ ادا کرونگا تو وہ مجھے مراتب عالیہ عطا کریگا۔ اور اگر ناشکری کرونگا تو عذاب دیگا۔ غرض کوئی بھی اسبات کا قائل نہیں کہ اطاعت اور فرمانبرداری پر عذاب اور معصیت پر ثواب ملنے کا احتمال ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ دانا شخص کو

اسکی طبیعت ضرور اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ پیش آنے والے ضرر سے بچنے کی کوشش کرے۔ مگر اس سے خدا کی معرفت اور اسکی اطاعت کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اسکا ثبوت اسبات پر موقوف ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو جو جانب فعل کو اسکی ترک سے راجح کردے۔ اور جس سے یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اگر اسکی نعمتوں کا شکریہ ادا کیا جائے تو وہ راضی ہوتا ہے اور ناشکری سے ناراض۔ خاصکر جب ہم دیکھتے ہیں کہ شکر اور عدم شکر خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں دونوں مساوی ہیں۔ نہ اسکو شکر پر خوشی حاصل ہوتی ہے اور نہ عدم شکر پر رنج۔ یہ تو انسان کا خاصہ ہے کہ وہ اپنی تعریف پر خوش ہوتا ہے اور مذمت اور ہجو سے اسکے دل پر چوٹ لگتی ہے۔ تو جب اسکی بارگاہ میں یہ دونوں ایک درجہ رکھتے ہیں تو پھر عبادت اور معصیت میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینی محال ہوگی۔ بلکہ جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں دو ایسی وجوہ نظر آتی ہیں جنسے بظاہر عبادت پر عذاب ہونیکا شبہ ہوتا ہے۔ انہیں سے ایک وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ خدا نے انسان کو اس غرض کے لئے پیدا کیا ہو کہ وہ شہوات نفسانی اور عیش و عشرت میں اپنی زندگی بسر کرے۔ اور جہانتک ہوسکے ہوائے نفسانی کے اسباب مہیا کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے۔ اگر اسکی پیدائش کی یہ غرض ہو تو خدا کی عبادت میں مصروف ہونا اور طرح طرح کی مشکلات میں پھنسنا۔ نفس کو زہد و ریاضت کی قیود میں مقید کرنا یہ سب کچھ مقتضائے زندگی کے خلاف اور اس وحدہٗ لاشریک لہ کی معصیت میں داخل ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کی مدح کرتے ہوئے اسکی تمام صفات اور اخلاق و اطوار اور نشست و برخاست کے متعلق تمام رازوں کا ذکر کرے حتی کہ اسکے حرم و ننگ کی باتیں ظاہر کردے تو بجائے اسکے کہ اسکو مدح پر کچھ انعام دیا جائے وہ زجر و توبیخ کا مستحق ہوگا اور بادشاہ اسے کہیگا کہ تمہیں کیا حق ہے کہ بادشاہوں کے شخصی امور اور انکے

انکی معاملات کے افشار کے در پے ہو گئے ہو۔ تم ایک ادنیٰ حیثیت کے انسان ہو کر بادشاہوں کے آگے اسقدر بے حیائی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنے کی جرأت کرتے ہو۔ تمہاری یہ سزا ہے کہ تمہارا سر فوراً اُڑا دیا جائے۔ تو جب دنیاوی بادشاہوں کا یہ حال ہے کہ اگر معمولی آدمی انکی مدح کرے تو وہ اسکو عار سمجھتے ہیں تو اس احکم الحاکمین میں یہ وصف کیوں نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص اسکی معرفت کے درپے ہوتا ہے وہ اسکی صفات اور افعال اور اسکی خصوصیات کا کھوج لگاتا ہے۔ اور اسکی حکمتوں اور بھیدوں کے ہر پہلو پر محققانہ نگاہ ڈالنا چاہتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر ایک آدمی کا یہ منصب نہیں ہے۔ تو پھر اسکی معرفت کا اصلی معیار کسکو مقرر کیا جائے۔

اسپر ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت اور اسکی عبادت کا وجوب ثابت نہیں ہو سکتا تو انبیا علیہم السلام کا بھیجنا بھی بے فائدہ ہوگا۔ کیونکہ جب اُنہوں نے معجزے دکھائے تھے تو یہ کہنا درست تھا کہ اگر اِن معجزات کی طرف دیکھنا واجب نہیں تو ہمیں انکو دیکھنے اور انمیں غور کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور اگر واجب ہے تو عقل کے ذریعہ تو وجوب ثابت نہیں ہو سکتا۔ تو پھر شرع سے ثابت ہوگا۔ مگر شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے۔ اور معجزہ کو دیکھنے کا وجوب بغیر شرع کے ثابت نہیں ہو سکتا۔ غرض یہ کہ شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور رویتِ معجزہ کا وجوب شرع پر یہ دَور ہے جو محال ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ موجب خدا ہے اور انبیاء علیہم السلام صرف اظہار وجوب کے لئے بھیجے جاتے ہیں۔ وہ اپنی طرف سے کوئی نئے بندوں پر واجب نہیں کرتے۔ وہ کہدیتے ہیں کہ اگر اس راستہ پر چلوگے تو بچ جاؤگے اور اگر اس راستہ کو اختیار کروگے تو ہلاک ہو جاؤگے۔ اور خدا تعالےٰ اور ہمکو تمہاری نجات یا ہلاکت کی کوئی پرواہ نہیں۔ اور اگر تمکو ہماری نبوت میں شک ہے

تو یہ معجزے ہیں۔ انکو دیکھو اور انمیں غور کرو۔ اسکی مثال ایسی ہے جیسے کوئی طبیب بیمار کو کہتا ہے کہ یہ دو چیزیں ہیں جنمیں ایک زہر ہے۔ اگر تم اسے کھاؤ تو فوراً ہلاک ہو جاؤ گے۔ اور ایک تمہاری دوا ہے اگر اسکو استعمال کرو گے تو شفایاب ہو جاؤ گے۔ اب مریض کو اختیار ہے چاہے زہر کھائے یا وہ دوا استعمال کرے جسمیں اسکو شفا حاصل ہونے کا احتمال ہے۔ غرض معجزات کو دیکھکر شرع کا اثبات ایسا بدیہی امر ہے جسمیں کسیکو بہی انکار نہیں ہو سکتا۔

ساتواں دعویٰ انبیاء علیہم السلام کی بعثت نہ محال ہے نہ واجب۔ بلکہ جواز کے درجہ میں ہے۔ معتزلہ اسکو واجب اور براہمہ اسکو محال اور ناممکن کہتے ہیں۔ معتزلہ کی تردید تو اس بات سے ہو سکتی ہے جسکو ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ باقی رہے براہمہ۔ سو جب ہم بعثت کے جواز پر دلیل قائم کر دینگے تو انکی بہی تردید ہو جائے گی۔ کیونکہ جو چیز محال اور ناممکن ہوتی ہے وہ جائز اور ممکن کبھی نہیں ہو سکتی۔ سو ملاحظہ ہو جواز بعثت کی دلیل۔

ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا متکلم اور قادر ہے۔ اور اسکے متکلم ہونیکے یہی معنے ہیں کہ وہ اپنے کلام کو بعض ایسے اشخاص کے دلوں میں پیدا کر دے جو دیگر بندوں سے اسکی بارگاہ میں خاص تقرب رکھتے ہوں اور اسکے ساتھ ہمکلامی اور مناجات کا درجہ انکو حاصل ہو۔ اور وہ اسکو ان لوگوں کے پاس پہونچا دیں جنکو یہ مرتبہ حاصل نہیں۔ انبیاء کی بعثت کا محال ہونا اسبات پر موقوف ہے کہ خدا تعالےٰ متکلم اور قادر نہ ہوتا۔ جب یہ دونوں وصف اسمیں پائے جاتے ہیں تو بعثت کے جواز میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اور یہ بہی ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعثت کوئی قبیح امر نہیں تاکہ اس حیلہ سے بعثت کو ناممکن قرار دیا جائے۔ اس سے بڑھکر اسکا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ معتزلہ بہی باوجودیکہ یہ ہر ایک امر میں قباحت کو دخل دیتے ہیں اسکو قبیح نہیں

ہوتے بلکہ اُلٹا واجب کہتے ہیں۔

ہماری سمجھ میں تین وجوہ ہیں جنسے بظاہر بعثت کا عدم امکان ثابت ہوتا ہے۔ اور غالباً براہمہ بھی انہی کو دیکھکر اسکے ناممکن ہونے کے قائل ہو گئے ہیں۔ پہلے ہم انکو علے الترتیب ذکر کرتے ہیں اور پھر انکی تردید کرینگے۔

(۱) اگر انبیار ایسے احکام بیان کرنیکے لئے مبعوث ہوئے ہیں جو ہماری سمجھ میں آسکتے ہیں تو پھر انکی کیا ضرورت ہوئی۔ ہمارے عقول ہی انکو دریافت کرنے کے لئے کافی تھے۔ اور ایسی باتیں بیان کرنے کے لئے آئے ہیں جو ہمارے عقول سے باہر ہیں تو انکا آنا بے فائدہ ہوگا۔ کیونکہ جن باتوں سے ہم ناآشنا ہیں انکے بارہ میں ہم انکی تصدیق کیونکر کرینگے۔ کیونکہ تصدیق بھی عقول ہی کا کام ہے۔

(۲) یہ بھی ممکن تھا کہ ایزد جلّ و علا خود اپنے بندوں کے ساتھ کلام کرتا۔ اور بغیر انبیار کے تمام امور سے انکو خود ہی مطلع کردیتا۔ جب یہ بات ہی ممکن تھی تو انبیار کا بھیجنا محض عبث اور بے فائدہ ٹھہرا۔ حالانکہ خداتعالےٰ بے فائدہ کاموں سے مبرا اور منزہ ہے۔ اور اگر اسکا بالمشافہ کلام کرنا محال اور ناممکن بھی تسلیم کرلیا جائے۔ تو بھی معجزوں کے سوا انبیار کی تصدیق ناممکن ہے، مگر معجزہ اور جادو اور طلسمات وغیرہ میں تمیز ناممکن ہے۔ یہ کیونکر معلوم ہوسکیگا کہ یہ معجزہ ہے اور جادو یا شعبدہ نہیں ہے۔

(۳) اگر معجزہ اور جادو وغیرہ میں امتیاز کا امکان بھی تسلیم کرلیا جائے تو بھی یہ دریافت کرنا کہ انبیار کی بعثت میں ہمارا فائدہ ہے ناممکن امر ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اللہ تعالےٰ کا مطلب بعثت انبیار سے ہمارا گمراہ کرنا ہو۔ اور اس گمراہی کی معیار انکی تصدیق ہو۔ اور ممکن ہے کہ جس شخص کو انبیار سعید اور نیکبخت کہیں وہ بدبخت ہو اور جسے وہ شقی اور بدبخت بتلائیں وہ سعید اور نیکبخت ہو۔ غرض یہ امر نہ محال ہے اور نہ ممتنع۔ خاصکر جب یہ بھی معلوم

ہو چکا ہے کہ ہدایت اور ضلالت میں سے کوئی بھی خدا تعالےٰ کی نسبت محال نہیں ہے۔ یہ تین وجوہ ہیں جنپر بظاہر بعثت انبیاء کا محال ہونا مبنی معلوم ہوتا ہے۔ اور جنکو دیکھکر براہمہ اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ بعثت انبیاء محال اور قبیح ہے۔ اب ہر ایک کا جواب ملاحظہ ہو۔

پہلی وجہ کا جواب انبیاء علیہم السلام ایسے امور کو بیان کرتے ہیں جو ہماری سمجھ میں آسکتے ہیں اور ہمارے حقوق کے مطابق ہوتے ہیں مگر انبیاء کے بتانے اور انکی طرف توجہ دلانے سے پیشتر بنی آدم ان سے غافل ہوتے ہیں۔ بلکہ اگر توجہ بھی کریں تو بھی ہماری عقول ہر قسم کے امور مثلاً اعمال۔ اقوال اور اخلاق واطوار کو معلوم نہیں کر سکتیں۔ مگر انہیں اتنی استعداد ہوتی ہے کہ اگر کوئی انکو بتا دے تو اسکو سمجھ سکتی ہیں اور پھر انکو کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔

اسکی مثال یہ ہے جیسے کسی طبیب یا ڈاکٹر کے بتانے سے پہلے ادویہ کے خواص معلوم نہیں ہوتے مگر جب وہ بتا دیتا ہے تو ہمیں انکی پورے طور پر تصدیق ہو جاتی ہے اور انکو معلوم کر کے ہم انکو عمل میں لا سکتے ہیں طبیب یا ڈاکٹر کی بات پر اعتبار کرنے کے لیئے اسکا حاذق اور تجربہ کار ہونا شرط ہوتا ہے جسکا پتہ لگانا کوئی مشکل نہیں۔ ویسے انبیاء علیہم السلام کے قول پر اعتبار کرنے کے لیئے بھی اسباب موجود ہیں۔ اور وہ معجزے ہیں انکے ذریعہ انبیاء علیہم السلام کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اور انکے اقوال کی پیروی سے نجات ابدی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسری وجہ کا جواب معجزہ اور جادو وغیرہ میں تمیز ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مردوں کو زندہ کرنا۔ ایک سوکھی لاٹھی کا سانپ بنجانا۔ چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا دریا کا پھٹ جانا اور جذام اور برص کے مریضوں کا اچھا ہو جانا وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسے امور ہیں جنکو دیکھکر جادو کا

خیال تک نہیں آتا۔

اصل بات یہ ہے۔ کہ یا تو ہر ایک ممکن چیز کا جادو کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے یا بعض ایسے امور بھی ہیں جنکا وقوع جادو یا شعبدات کے اصول سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب تک خدائی طاقت ان میں تاثیر نہ کرے اگرچہ ساری دنیا کے ساحر اپنی ساری طاقت انپر صرف کردیں انکا وقوع محال ہے۔ پہلی شق تو محال ہے۔ کیونکہ کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ایک امر جادو کی طاقت سے اثر پذیر ہو سکتا ہے اور نہ ہی علم سحر کے اصول اسبات کے مقتضی ہیں۔

تو اب دوسری شق صحیح ہوگی۔ یعنے بعض ایسے امور بھی ہیں جنکا وقوع سحر یا طلسمات وغیرہ کے ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ سو اس سے انبیاء علیہم السلام کی اجمالی تصدیق کی صورت بخوبی نکل آئیگی۔ کیونکہ معجزات کے ذریعہ وہ امور پیش کئے جائیں گے جنکا جادو وغیرہ سے وقوع محال ہے۔ اب اگر قابل غور امر ہے تو انبیاء اور انکے معجزوں کے شخصیات کو ملاحظہ کرنا ہے۔ سو اسکا بہترین طریق یہ ہے کہ معجزات کا فن سحر کے قواعد کے ساتھ مقابلہ کیا جائے اور اس امر میں غور کی جائے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھلائے ہیں کیا جادو وغیرہ کے ذریعہ انکا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر یقیناً معلوم ہو جائے کہ جادو وغیرہ کی طاقت سے یہ خارج ہیں تو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ معجزات ہیں اور اگر کسی قسم کا شک ہو تو اسکے رفع ہونے کے لئے بجز اسکے اور کوئی صورت نہیں کہ انمیں سے کسی نبی نے ساحروں کو عام طور پر چیلنج دیا ہو کہ اگر تمکو میری نبوت میں شک ہے اور ان معجزوں کے متعلق تمہیں یہ خیال ہے کہ یہ سحر کے قبیل سے ہیں تو آؤ مجھسے مقابلہ کرو۔ جیسا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کیا تھا۔ غرض معجزے اور جادو وغیرہ میں نہایت آسانی سے تمیز ہو سکتی ہے

تیسری وجہ کا جواب	جب معجزہ کی حقیقت معلوم ہو جائے اور پھر

معجزہ کا مشاہدہ بھی کرلیا جائے تو کسی کے دل میں یہ خیال نہیں گذرتا کہ خداتعالیٰ کی غرض ہمیں دہوکہ دینا اور ہمکو گمراہ کرنا ہے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی بادشاہ کے روبرو اسکی فوج کو مخاطب بناکر کہتا ہے کہ بادشاہ نے تمہارے کل انتظام میرے سپرد کردیئے ہیں۔ تمہاری تنخواہیں اور تمہاری ہر قسم کی حرکات وسکنات میرے حکم کی تابع ہوں گی۔ تمپر میری پیروی واجب ہے۔ کسی بات میں میری مخالفت نہ کرنی ہوگی۔ بادشاہ اسکی یہ تقریر چپ چاپ بیٹھا سن رہا ہے۔ اور پھر وہ کہتا ہے کہ اے بادشاہ! اگر میں اپنے اس قول میں سچا ہوں اور تو نے مجھے فوج کا سردار بنایا ہے تو میری تصدیق کے لئے تم اپنے تخت پر سے تین دفعہ اٹھو اور تین ہی دفعہ بیٹھو۔ بادشاہ نے ایسا ہی کیا اب ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بادشاہ کی غرض اس نشست وبرخاست سے فوج کو دہوکے میں ڈالنا نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ واقعی اس نے شخص مذکور کو فوج کا سردار مقرر کردیا ہے اور بادشاہ کا خاموشی کی حالت میں شخص مذکور کے کہنے پر تخت پر سے تین دفعہ اٹھنا اور بیٹھنا۔ ایسا ہی شخص مذکور کے قول کی صداقت پر دلالت کرتا ہے جیسے اسکے قول کی تائید میں بادشاہ کا اسطرح پر زبانی کہدینا کہ میں نے اسکو تمہارا سردار مقرر کیا ہے اسکی سچائی پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح جب انبیاء علیہم السلام بنی آدم کو کہتے ہیں کہ ہم خداتعالیٰ کی طرف سے تمکو اسکے احکام بتانے کے لئے آئے ہیں اور اگر تمکو شک ہے تو ان معجزوں کو دیکھو۔ یہ ایسے معجزے ہیں جو انسانی طاقت سے خارج ہیں اگر ہم جھوٹے ہوتے تو ہمارے ہاتھوں پر انکا ظہور ہرگز نہ ہوتا۔

تو پھر کسی شخص کے دل میں یہ خیال نہیں گذرسکتا کہ ایزد جل وعلا کی غرض ہمکو گمراہ کرنا اور دہوکہ میں ڈالنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس بنا پر کسی شخص نے آجتک انبیاء علیہم السلام کی تکذیب نہیں کی۔ اور انکے پیش کردہ معجزات کو

سحر اور شعبدہ بازی پر محمول کیا گیا۔ خدا تعالٰے کے متکلم ہونے آمر و ناہی ہونے اور ضرورت نبوت سے انکار کیا گیا۔ مگر کبھی کسی بیوقوف سے بیوقوف شخص نے یہ کہنے کی جرأت نہیں کی۔ خدا تعالٰے معاذ اللہ غدار اور دھوکہ دہ ہے۔

اگر کہا جائے کہ کیا کرامت حق ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ کرامت کا وجود جائز ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک خارق عادت امر ہے جو اللہ تعالےٰ کے سوا اور کسی سے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اور نیز نہ یہ خود محال ہے اور نہ کسی محال امر مثلاً بطلان معجزہ کو مستلزم ہے۔ کیونکہ معجزہ میں تحدی کا ہونا شرط ہے۔ اور کرامت میں کسی قسم کا دعویٰ نہیں کیا جاتا۔ تاکہ کرامت کا معجزے کے ساتھ التباس پڑنے کا شبہ ہو سکے۔

اگر کہا جائے کہ جھوٹے شخص کے ہاتھ پر بھی معجزے کا ظہور ممکن ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں۔ کیونکہ معجزہ وہ خلاف عادت امر ہے جو تحدی کے بعد کسی پیغمبر کے ہاتھ پر ظاہر ہو۔ اور جو خدا کی طرف سے اس مضمون کو ادا کرے کہ یہ نبی یا پیغمبر اپنے دعویٰ میں سچا ہے اور واقعی میں نے اسکو رسول بنا کر بھیجا ہے۔ تو پھر اگر کسی جھوٹے شخص کے ہاتھ پر اسکا ظہور ہو تو اسکے یہ معنے ہونگے کہ یہ شخص سچا ہے یعنے جھوٹا بھی ہے اور سچا بھی ہے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ جب معجزے نے یہ بیان کر دیا کہ یہ شخص اللہ تعالٰے کا رسول ہے اور اپنے دعوے میں سچا ہے تو پھر جھوٹا اسے کیونکر کہا جائے گا۔ جھوٹا ہونے کے یہ معنے ہیں کہ یہ رسول نہیں اور اپنے دعوے میں جھوٹا ہے۔ غرض یہ کہ جھوٹا ہونے اور معجزے کا اجتماع اجتماع نقیضین ہے۔ اور یہ محال ہے۔

چوتھا باب

پہلی فصل

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا اثبات

آپ کی نبوت کا اثبات ہمیں تین فرقوں کے مقابلہ میں کرنا پڑتا ہے پہلا فرقہ عیسویہ ہے۔ اس فرقہ کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو صرف عربوں پر محدود کرتے ہیں۔ مگر انکا یہ دعوےٰ صریحًا باطل اور لغو ہے کیونکہ جب وہ آپ کو (گو اہل عرب کے لئے) رسول برحق مانتے ہیں۔ اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جھوٹ کہنا پیغمبر کی شان کے خلاف ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ نے یہ دعوےٰ کیا ہے کہ آپ عامۂ خلائق کی ہدایت کے لئے مبعوث ہوئے ہیں۔ اور آپ نے کسریٰ اور عجم کے مختلف فرمانرواؤں کی طرف اپنے سفیر بھیجے ہیں۔ تو پھر آپ کی نبوت کو یہ لوگ اہل عرب پر محدود بنانے کی کس دل سے جرأت کرتے ہیں۔ یہ نہایت تعجب خیز بات ہے کہ ایک شخص کو رسول بھی تسلیم کیا جائے اور پھر اسکے بعض دعاوی میں تکذیب بھی کیجائے۔

دوسرا فرقہ یہودیوں کا ہے۔ اُنھوں نے آپکی نبوت اور معجزات کی محض اس خیال پر تکذیب کی ہے کہ انکے دل میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا گیا ہے۔ اسی غلط فہمی کی وجہ سے اُنہوں نے حضرت عیسےٰ علیہ السلام کو بھی نبی برحق نہیں مانا۔ انکی تردید میں ہمیں یہ طریق مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسےٰ

کی بنوت ثابت کی جائے۔ اس سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بنوت
بھی ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ براہ راست آپکی نبوت کا اثبات اعجاز قرآن کے
اثبات پر موقوف ہے۔ اور یہ ایسی دقیق بحث ہے جسکی تہ تک پہونچنا ہر ایک
کا کام نہیں۔ بخلاف احیاء موتی اور جذام و برص والوں کا اچھا ہو جانیکے۔
کیونکہ یہ امور مشاہدہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ جنکے سمجھنے میں کسی دقت کا سامنا
نہیں کرنا پڑتا۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ حضرت موسیٰؑ نے اپنے عصا کو سانپ
بنا دینے کا معجزہ پیش کیا تھا۔ اور حضرت عیسے نے مردے زندہ کئے اور
جذام و برص سے کئی بیماروں کو اچھا کیا۔ اب اسکی کیا وجہ ہے کہ حضرت
موسیٰ نبی برحق تھے۔ اور حضرت عیسے اپنے دعوٰے بنوت میں جھوٹے تھے۔

ہمارے خیال میں صرف دو امر ہیں جنہوں نے یہودیوں کو اس ورطۂ
ظلمات میں ڈالدیا ہے۔ ایک انکا یہ قول کہ نسخ محال ہے۔ اور دوسرا القول
یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ جب تک آسمان و زمین رہیں گے
میرے دین کو نہ چھوڑیو۔ اور یہ کہ میں خاتم انبیاء ہوں۔ بس یہ دو امر ہیں جنہوں
نے یہودیوں کو اس دہوکہ میں ڈالدیا ہے۔

پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں نے نسخ کو محال کہا ہے۔
اُنہوں نے نسخ کے یہ معنے سمجھے ہیں کہ ایک حکم صادر کرنا اور بعد میں جب
اسمیں غلطی نظر آئی تو اسمیں ترمیم کردینی یا اسکو بالکل اُڑا کر اسکی جگہ
اور حکم مناسب رکھدینا۔ اس قسم کے نسخ کو ہم بھی محال کہتے ہیں۔ مگر جس
نسخ کے ہم قائل ہیں اسکے یہ معنے ہیں کہ ایک حکم صادر کیا جائے اور حکم
دینے والے کو معلوم ہو کہ ایک مدت تک اسپر عملدرآمد رہیگا۔ اور پھر اسکی
بجائے اَور حکم دیا جائیگا۔ مگر جنکو حکم دیا گیا ہے انکو اسبات کی کوئی خبر نہ ہو۔
اور جب اسکی میعاد ختم ہو جائے تو اسکی بجائے دوسرا حکم صادر کیا جائے
یہ محال نہیں ہے۔ بلکہ اسکی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً آقا اپنے

نوکر کو کھڑا ہونیکا امر کرے۔ اور اسکو یہ بھی معلوم ہو کہ اتنی مدت تک اسکا کھڑا رہنا مناسب ہے اور پھر اسکو بیٹھ جانیکا میں امر کرونگا۔ اور نوکر کو چونکہ قیام کی مدت نہیں بتلائی گئی اسلئے وہ یہی سمجھیگا کہ ہمیشہ کے لئے مجھے کھڑا رہنے کا آقا نے امر کیا ہے۔ اور جب قیام کی مدت گذر گئی اور آقا نے نوکر کو بیٹھنے کا حکم دیا تو آقا کو کوئی بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے پہلے نوکر کو ہمیشہ کے لئے قیام کا حکم دیا تھا۔ اور جب بعد میں اسکو غلطی معلوم ہوئی تو جھٹ بیٹھنے کا حکم صادر کر دیا۔ بلکہ ہر کوئی یہی کہیگا کہ پہلے ہی سے اسکو قیام کی میعاد معلوم تھی اور جب وہ گذر گئی تو دوسرا حکم صادر کر دیا۔ نوکر کو اسکی میعاد صرف یہ معلوم کرنے کے لئے نہیں بتائی تھی کہ وہ اسکے امر کی بجا آوری میں کہاں تک کوشش کرتا ہے۔

احکام شریعت کا اختلاف بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ یعنی بعض ایسے احکام ہیں جنکی مدت کسی خاص مصلحت سے بتائی نہیں گئی اور جب انکی مدت پوری ہوگئی تو انکو منسوخ کر کے انکی بجائے اور احکام صادر کئے گئے ہیں۔ مگر اسکا یہ مطلب نہیں کہ خدا تعالے کو پہلے انکی مدت معلوم نہ تھی بلکہ اس نے ہمیشہ کے لئے انکو صادر کیا تھا اور پھر کوئی غلطی معلوم ہوئی تو انکی ترمیم یا تنسیخ کر کے انکی بجائے اور احکام رکھدئے۔

کسی نبی کے مبعوث ہوتے ہی فوراً پہلی شریعت کا نسخ شروع نہیں ہوا اور نہ ہی کسی نبی کے آنے سے اصول دین یعنے عقائد میں کسی قسم کا نسخ ہوا ہے البتہ بعض فروعی مسائل میں مناسب طور پر نسخ ہوا ہے مگر اس سے اصول دین میں جنپر امر نبوت کا دارومدار ہے کسی قسم کا فرق نہیں واقع ہوا۔

تحویل قبلہ یا کسی حلال چیز کو حرام کر دینا یا حرام کو حلال بنا دینا وغیرہ وغیرہ بالکل معمولی باتیں ہیں جنکو عمل میں لانے کے لئے کچھ ایسے اسباب مہیا ہو گئے تھے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو دین خداوندی پر برا اثر پڑنے کا احتمال تھا۔

نیز یہودیوں کا یہ بہانہ تب چل سکتا ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پیشتر جسقدر انبیاء علیہم السلام جیسے حضرت نوحؑ حضرت ابراہیمؑ حضرت آدمؑ وغیرہ گذرے ہیں ان سب کا یک زباں ہو کر انکار کردیں۔ کیونکہ جب انکو بھی انبیاء مانا جائیگا تو نسخ کا وجود بھی تسلیم کرنا پڑیگا۔

دوسرے شبہ کا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ اگر حضرت موسیٰؑ نے ایسا کہا ہوتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ پر ان زبردست معجزات کا ظہور نہ ہوتا کیونکہ معجزات کا ظاہر ہونا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر دلالت کرتا ہے۔ غرض اگر یہودی معجزات عیسوی سے انکار کریں تو معجزات موسوی پر بھی یہی اعتراض آئیگا اور اگر انکو تسلیم کریں تو انکا یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ حضرت موسیٰؑ خاتم الانبیاء ہیں۔

اور ایک یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم یہودیوں کی آسمانی کتاب (توریت) کے مطابق انکے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے۔ اگر توریت میں حضرت موسیٰؑ کا خاتم الانبیاء ہونا اور دین موسوی کے ہمیشہ رہنے کا حکم ہوتا تو یہودی اسبات کو غنیمت سمجھکر آپ کے مقابلہ میں توریت کی اُن آیتوں کو پیش کرتے اور ڈنکے کی چوٹ کہتے کہ جب آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبی برحق اور توریت کو الہامی کتاب مانتے ہیں تو پھر آپکا دعوی نبوت غلط ہوگا کیونکہ توریت میں لکھا ہے کہ حضرت موسیٰؑ خاتم الانبیاء ہیں۔ مگر ہم یقینی طور پر کہتے ہیں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یہودی کبھی اسبات کو نہیں پیش کرسکے۔ آپکی وفات کے بعد مذہب اسلام کی تردید کا یہ نیا ڈھنگ نکالا ہے یہودیوں کے ساتھ طرح طرح کے مقابلے کئے گئے اور لڑائیاں ہوئیں۔ مگر کبھی کسی یہودی عالم نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں اسبات کو پیش نہیں کیا۔ اگر اسبات کی کوئی اصل ہوتی تو اس سے بڑھکر مذہب موسوی کی تائید اور مذہب اسلام کی تردید کے لئے اور کوئی ذریعہ نہیں تھا۔

تیسرا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو نسخ کے تو قائل ہیں مگر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے محض اس بناء پر منکر ہیں کہ قرآن معجزہ نہیں ہے۔ اس فرقہ کے مقابلہ میں معجزہ کے ذریعہ آپکی نبوت کے اثبات کے دو طریق ہیں۔ پہلا طریق قرآن کو معجزہ ثابت کرنیکا ہے اور وہ یہ ہے کہ معجزہ نام ہے ایسے خلاف عادت امر کا جو تحدی کے ساتھ کسی نبی کے ہاتھ پر اسکے منکرین کے مقابلہ میں وقوع پذیر ہو۔ اور یہ بات قرآن میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ڈنکے کی چوٹ کفار عرب کے روبرو قرآن کو پیش کرکے بڑے زور سے کہا تھا کہ قرآن میرا معجزہ ہے۔ اگر تمکو اسمیں شک ہو تو اسکے مقابلہ میں ایسا فصیح و بلیغ کلام بنا کر پیش کرو۔ قرآن سے للکار للکار کر کفار کو اس امر پر آمادہ کیا اور انہوں نے ایڑی سے چوٹی تک زور لگانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا مگر اسکے مقابلہ میں ایک جملہ بھی نہ بنا سکے۔

عربوں میں فصاحت و بلاغت کا یہاں تک بازار گرم تھا کہ وہ دیگر ممالک کے لوگوں کو عجمی (گونگے) کہتے تھے۔ شب و روز عربی انشاپردازی کی محفلیں گرم رہتی تھیں۔ اور اگر کوئی قصیدہ بنا کر اسکے بے نظیر ہونے کا دعوی کرتا تھا تو اسکے مقابلہ میں قصائد کے ڈھیر لگ جاتے تھے اور اسکے معارضہ میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا جاتا تھا۔

جب اہل عرب کی یہ حالت تھی تو پھر قرآن کے مقابلہ میں باوجود بڑی بڑی جانفشانیوں اور کوششوں کے انکا زک اٹھانا اور اس سے عاجز ہوکر آمادہ جنگ ہونا اعجاز قرآنی کی روشن اور بین دلیل ہے۔ غرض عربوں کی فصاحت و بلاغت اور قرآن کا انکو مقابلہ کیلئے بلانا اور انکا زک اٹھانا اور اپنے دین اور جان و مال کی حمایت کے لئے اسلام کی بیخکنی کو انکا شب و روز مصروف رہنا یہ ایسی یقینی اور پختہ باتیں ہیں جو حد تواتر تک پہنچ چکی ہیں اور جنہیں کسی

معمولی سے معمولی شخص کو بھی انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی کیا وجہ ہے تو ہم اسکا جواب یہ دینگے کہ قرآن کچھ ایسی دل باجزالت اور فصاحت پر مشتمل ہے اور اسکا طرز کلام کچھ ایسی خوبیوں کو لئے ہوئے ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر اور مقتدر فصحاء کے کلام اس سے خالی ہیں۔ اسکے کلمات کی ترتیب اور اسکے مضامین کا تناسب کچھ ایسی حیرت انگیز محاسن ظاہر کرتا ہے جنہوں نے اہل عرب کے سربرآوردہ اور اولوالعزم لکچراروں کو اپنا گرویدہ بنا دیا ہے اور اگرچہ انہیں سے بعض بدقسمتی کے باعث دولت اسلام سے مشرف نہ ہو سکے مگر قرآن کی فصاحت و بلاغت سے کسی کو بھی انکار نہیں تھا۔ یعنے تمام اہل عرب یک زبان تھے کہ اسکی فصاحت و بلاغت طاقت بشریہ سے خارج ہے اگرچہ بعض نے اسکے مقابلہ میں قلم اٹھایا مگر انکا کلام پھیکا اور خالی از لطف ہوتا اور اسکی نسبت "چہ نسبت خاک را با عالم پاک" کہنا بالکل بلا مبالغہ ہے۔ چنانچہ مسیلمہ کذاب نے اسکے مقابل ذیل کے چند کلمات ناخنوں تک کا زور لگا کر تیار کئے تھے جنکا پھیکا پن اور بے لطف ہونا عیاں ہے۔ وہ کلمات یہ ہیں اَلْفِیْلُ وَمَا اَدْرٰکَ مَا الْفِیْلُ لَهٗ ذَنَبٌ وَبِیْلٌ وَخُرْطُوْمٌ طَوِیْلٌ۔ اگرچہ اس کمبخت نے ان کلمات میں قرآن کے طرز کلام کو اڑا لینے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا تاہم اگر اسکا قرآن کی کسی آیت کے ساتھ مقابلہ کیا جاتے تو دونوں میں زمین و آسمان کا فرق نظر آئیگا۔

اگر کہا جائے کہ ممکن ہے کہ اہل عرب کو جنگ وجدل وغیرہ میں مشغول رہنے اور مصروفیت کی وجہ سے قرآن کے مقابلہ میں اس قسم کا کلام بنانے کی فرصت نہ ملی ہو۔ ورنہ اگر وہ اس امر کی طرف توجہ کرتے تو یقیناً اس جیسے کئی کلام بنا سکتے تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بہ نسبت جنگوں میں طرح طرح کی مصائب اور تکالیف برداشت کرنیکے یہ مستحسن طریق ہے کہ جب قرآن نے

تحدی کے طور پر اہل عرب کو اپنے مقابلہ میں بلایا تھا۔ اہل عرب ملکر اس جیسی کوئی کتاب بنا دیتے۔ تاکہ ہمیشہ کے لئے جھگڑا ختم ہو جاتا۔ خاصکر جبکہ مسلمانوں کی طرف سے اہل عرب پر طرح طرح کے ظلم وستم ہوتے تھے۔ انکی عورتیں لونڈیاں بنائی گئیں۔ انکو قید کیا گیا۔ طرح طرح کی خونریز جنگیں واقع ہوئیں تو اسوقت انکو ضرور اس امر کیطرف توجہ کرنی چاہئے تھی۔

پس ثابت ہوا کہ اُنھوں نے اپنی طرف سے ایسا کرنے میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑی تھی مگر آخر ناکامی کا منہ دیکھکر جنگ پر آمادہ ہو گئے تھے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لئے اُسکو تسلیم ہی کر لیا جائے تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے۔ کیونکہ باوجود قدرت کے قرآن کے مقابلہ میں انکا نہ آنا اسکی وجہ بجز خدائی طاقت کے مانع ہونیکے اور کیا ہو سکتی ہے۔ اور سب سے بڑا بھاری معجزہ یہی ہے کہ ایک چیز باوجود اسکے ممکن الوقوع ہونیکے ایک بڑی بھاری جماعت سے وقوع پذیر نہ ہو۔

کون نہیں جانتا کہ اگر کوئی نبی یوں کہے کہ میری صداقت کی علامت یہ ہے کہ میں اپنی انگلی کو حرکت دیتا ہوں اور اسوقت تم اپنی انگلیوں کو حرکت نہیں دے سکوگے حالانکہ دوسرے وقتوں میں تم میں سے ہر ایک یہ کام کر سکتا ہے۔ اور جب دیکھا گیا تو ایسا ہی ہوا۔ یعنی اس نبی نے اپنی انگلی کو حرکت دیدی۔ اور دوسرے لوگ نہ دے سکے تو کیا اسکو معجزہ نہیں کہا جائیگا۔ ضرور کہا جائیگا۔

دوسرا طریق آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا یہ ہے کہ علاوہ قرآن کے اور بھی کئی ایک حیرت انگیز معجزات کا آپ کے ہاتھ پر ظہور ہوا ہے۔ مثلاً انشقاق قمر۔ آپکی انگلیوں سے پانی کا پھوٹ پڑنا۔ آپکے ہاتھ میں سنگریزوں کا تسبیح کہنا۔ تھوڑے طعام کا بہت ہو جانا۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسے امور ہیں جو آپ کی نبوت پر شاہد ہیں۔

اور اگرچہ ان امور میں سے ایک ایک امر حد تواتر تک نہیں پہونچا مگر انکی مجموعی تعداد اس حد کو پہونچ چکی ہے جس سے انمیں کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔ اسکی مثال ایسی ہے جیسے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے افراد فردیت کی شکل میں تواتر کی حد کو نہیں پہونچے مگر انکی مجموعی تعداد اس حد کو پہونچ چکی ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت ضرب المثل مانی جاتی ہے۔ اگر کوئی نصرانی کہے کہ میرے نزدیک یہ امور نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تواتر کو پہونچے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسی طرح ایک یہودی تمکو کہہ سکتا ہے کہ میرے نزدیک معجزات عیسوی نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تواتر کو پہونچے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کو ان لوگوں کے ساتھ میل جول کا موقعہ نہ ملے جن لوگوں کے نزدیک ایک بات حد تواتر کو پہونچ چکی ہے اسکو اس تواتر کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر نصاریٰ مسلمانوں کے ساتھ مخالطت کریں اور پھر انکو معجزات محمدیہ کا تواتر نہ معلوم ہو تو بیشک مسلمانوں پر الزام آسکتا ہے جس سے وہ کبھی عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

دوسرا باب

اس امر کے بیان میں کہ جن امور کو شرع نے بیان کیا ہے انکی تصدیق واجب ہے۔ اس باب میں ایک مقدمہ اور دو فصلیں ہیں۔

مقدمہ

ایسے امور جو کہ بداہتہً معلوم نہیں ہو سکتے تین قسموں پر منقسم ہو سکتے ہیں

(۱) جو محض عقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں۔
(۲) جو صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں۔
(۳) جو ان دونوں کے ذریعہ معلوم کیئے جا سکتے ہیں۔

پہلی قسم کی مثالیں یہ ہیں۔ حدوث عالم۔ خدا کا وجود۔ اسکی قدرت۔ اسکا علم۔ اور اسکا ارادہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جب تک انکا ثبوت نہ ہو شرع کا ثابت کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ شرع کا اثبات کلام نفسی کے اثبات پر موقوف ہے۔ تو جو چیزیں کلام نفسی سے بلحاظ رتبہ کے مقدم ہیں انکا اثبات کلام نفسی سے یا شرع سے جسکا اثبات کلام نفسی پر موقوف ہے ہرگز نہیں ہو سکتا۔

جو امور صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ وہ امور ہیں جو خود بھی ممکن الوقوع ہوں اور انکی نقیض بھی۔ کیونکہ صرف وقوع کا علم باوجودیکہ انکی نقیضیں بھی ممکن الوقوع ہیں وحی یا الہام کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حشر و نشر۔ ثواب و عقاب۔ جنت دوزخ۔ عذاب قبر۔ پلصراط اور میزان وغیرہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ انکا خلاف ہونا بھی ممکن ہے۔ اور جو امور ان دونوں سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ وہ ہیں جو ہماری سمجھ میں بھی آ سکتے ہوں اور مرتبہ کے لحاظ سے ایزد جل و علا کے کلام کے اثبات سے متأخر ہوں۔ مثلاً رؤیت کا مسئلہ اور تمام جواہر و اعراض کے پیدا کرنے میں کسی چیز کا خدا کا شریک نہ ہونا وغیرہ وغیرہ۔ تو جب شرع ایسے امور کو بیان کرے تو اگر عقل انکو جائز سمجھے اور انکا ثبوت بھی نصوص قطعیہ سے ہو تو انکی تصدیق یقینی طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور اگر نصوص ظنیہ سے انکا ثبوت ہو تو انکی تصدیق ظنی طور پر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ جیسے نصوص قطعیہ سے ثابت شدہ امور کی تصدیق واجب ہوتی ہے ویسے ہی نصوص ظنیہ سے جو امور ثابت ہوں انکی تصدیق بھی واجب ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ

ہوتا ہے کہ اول الذکر کی تصدیق درجہ یقین کی ہوتی ہے۔ اور موخر الذکر امور کی تصدیق ظنیت سے آگے نہیں بڑھتی۔ اسکا ثبوت یہ ہے کہ جن لوگوں نے انسان کے اپنے اعمال کے خالق ہونے کا قول کیا تھا تمام صحابہ نے اسکا انکار کر دیا تھا۔ اور سب نے اسکی تردید محض خدا کے اس قول خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ کی بنا پر کر دی تھی حالانکہ کُلِّ شَیْءٍ کا لفظ عام ہے جسمیں تخصیص کا احتمال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحابہ کا یہ اعتقاد کہ خدا ہی ہر ایک چیز کا خالق ہے۔ نص ظنی پر مبنی تھا۔ کیونکہ بعد میں اگرچہ یہ مسئلہ عقلی طور پر یقینی ہو گیا ہے۔ مگر اسوقت ظنی تھا۔ اور اگر بظاہر عقل انکو محال سمجھے تو جن نصوص سے ان امور کا ثبوت ہوتا ہے حتی الوسع انہیں تاویل کی جائے۔ کیونکہ یہ بات غیر ممکن ہے کہ نصوص ایسے امور پر مشتمل ہوں۔ جو عقل کے صریحًا مخالف ہوں۔ چنانچہ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اکثر ایسی احادیث جنمیں خدا تعالےٰ کو ممکنات کے ساتھ تشبیہ دیگئی صحیح نہیں ہیں اور جو صحیح ہیں انمیں تاویل کی گنجائش ہے۔ سو اگر ان امور میں سے کسی امر میں عقل کو توقف ہو یعنے اسکو نہ محال کہہ سکتے ہیں نہ جائز تو پھر بھی اسکی تصدیق ضروری ہوتی ہے اور اس تصدیق کے وجوب کے لئے صرف یہی بات کافی ہے کہ عقل اسکو محال نہیں سمجھتی۔

پہلی فصل

حشر۔ عذاب قبر۔ سوال منکر و نکیر۔ پل صراط۔ میزان۔

حشر حشر کے معنے ہیں مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنا۔ بہت سی نصوص قطعیہ سے اسکا ثبوت ملتا ہے۔ اور فی نفسہ یہ ممکن بھی ہے۔ کیونکہ پہلے ایک دفعہ اسکی پیدائش ہو چکی ہے اور اسکی ابتدائی اور پچھلی پیدائش میں

کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب خدا کی اسکی ابتدائی پیدائش پر قدرت مسلم ہے تو اسکے اعادہ پر وہ بطریق اولیٰ قادر ہوگا۔ چنانچہ خدا کا یہ قول قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ اسبات کو ثابت کرتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اعادہ سے کیا مراد ہے آیا جواہر اور اعراض دونوں ایک دفعہ معدوم ہوکر از سر نو پیدا ہوتے ہیں یا فنا صرف اعراض ہی کو عارض ہوتی ہے اور اعادہ کے وقت صرف اعراض ہی کا اعادہ ہوتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں ممکن ہیں اور انمیں سے کسی ایک کی تعیین شریعت سے ثابت نہیں۔ ایک اور صورت بھی ہے۔ وہ یہ کہ انسان میں سے زندگی۔ رنگ رطوبت۔ ترکیب۔ اور ہیئات وغیرہ اعراض بوقت موت معدوم ہوجائیں اور اسکا جسم مٹی کی صورت میں باقی رہے۔ اور جب اسکے اعادے کا وقت آئے (اور جسم جو پہلے موجود تھا) تو فنا شدہ اعراض کی مثلیں از سر نو پیدا کرکے بدن کے ساتھ ملحق کردیجائیں۔

امثال کا لفظ اسلئے لایا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اعراض آناً فاناً معدوم ہوتے اور انکی بجائے انکی مثلیں آتی رہتی ہیں۔ اب یہ انسان اپنی جسمانی حالت کے باعتبار بعینہٖ وہی انسان ہے۔ ہاں اعراض کے باعتبار یہ اپنی مثل ہے۔ مگر انسان صرف اپنے جسم کے باعتبار انسان ہے نہ اعراض کے لحاظ سے اور اعادہ کے لئے نئے سرے اعراض کا اعادہ ضروری نہیں۔ ہماری یہ تقریر صرف اس خیال پر مبنی ہے جو بعض لوگوں کے دلوں میں سمایا ہوا ہے۔ وہ یہ کہ اعراض کا بعینہٖ اعادہ محال ہے۔ انکا یہ خیال بالکل بیہودہ ہے۔ اور اگرچہ اسکی لغویت پر بہت سے دلائل ہم قائم کرسکتے ہیں مگر بغرض اختصار انکو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

اعادے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جسم اور اعراض دونوں کو فنا عارض ہو اور پھر دونوں نئے سر سے پیدا کئے جائیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر اسے اعادہ

کیونکر کہہ سکیں گے۔ اعادہ میں پہلی چیز کا بعینہٖ لوٹنا شرط ہے اور جب ایک چیز نیست و نابود ہو چکی ہے تو اسکے دوبارہ لوٹانیکے کیا معنے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ معدوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جو پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ جیسے عدم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس سے پہلے وجود ہو اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ معدوم کی دو قسمیں ایسی بدیہی ہیں کہ کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا۔ تو اب اعادے کے یہ معنے ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود آچکا ہے اسکی بجائے وجود لایا جائے۔ اور مثلیت کے یہ معنے ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود نہیں تھا اسکی بجائے وجود لایا جائے۔ ہم نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ میں کسیقدر وضاحت سے بیان کیا ہے نیز اس کتاب میں ہم نے اعادہ کا اثبات فلاسفہ کے اس اصول کی بنا پر بھی کیا ہے کہ نفس ناطقہ جو غیر متحیز یہ چیز ہے مرنے کے بعد باقی رہتا ہے کیونکہ اب اعادہ کے یہ معنے ہونگے کہ نفس ناطقہ کو پہلے کی طرح قالب عنصری پر تصرف حاصل ہو جائے اور بدن خواہ وہی ہو یا اسکی مثل۔ سو یہ کوئی محال امر نہیں۔ کیونکہ جس زبردست طاقت نے بدن کی عنانِ حکومت اسکے ہاتھ میں دی تھی اب اسکی طاقتوں میں مطلق فرق نہیں آیا۔ وہاں تو صرف ارادے کی دیر ہے۔

اگرچہ ہمارا اعتقاد یہ نہیں مگر اس سے بہتر طریق فلاسفہ کی تردید کے لئے اور کوئی نظر نہیں آتا۔

عذاب قبر

عذاب قبر پر بہت سی قطعی نصوص دال ہیں۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا اپنی دعاؤں میں عذاب قبر سے پناہ مانگنا تواتر کو پہنچ چکا ہے اور عام طور پر کتب احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز دو قبروں سے گذرے تو فرمایا کہ انہیں کے مردوں کو عذاب ہو رہا ہے خدا تعالیٰ کا یہ قول بھی عذاب قبر

ثابت کرتا ہے۔ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوْءُ الْعَذَابِ اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا۔

اسکے علاوہ یہ فی نفسہٖ ممکن ہے تو پھر اسپر ایمان لانا واجب ہوگا۔ معتزلہ اس سے منکر ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ہم میت کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ اور اسکے بدن پر عذاب کی کوئی علامت محسوس نہیں ہوتی۔ اگر اسکو عذاب دیا جاتا تو اسکے بدن میں کسی قسم کی جنبش یا کوئی اور علامت دیکھنے میں آتی۔ نیز کبھی آدمیوں کو درندے پھاڑ کر کھا جاتے ہیں اور انکو اپنا لقمہ بنا لیتے ہیں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ دکھائی تو صرف میت کا جسم دیتا ہے اور عذاب کا احساس قلب یا کسی باطنی کیفیت کو ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ عذاب کے لئے بدن پر کسی علامت کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔

آدمی عالم رؤیا میں بعض اوقات نہایت لذیذ کیفیات سے محظوظ ہوتا اور بعض اوقات اسکو الم شدید لاحق ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں حالتیں بیداری کی حالتوں سے کسی طرح کم نہیں ہوتیں مگر دیکھنے والے کو وہ بالکل بے حس وحرکت دکھائی دیتا ہے۔ اور اسکے بدن پر غم وخوشی کی کوئی علامت نمایاں نہیں ہوتی بلکہ اگر وہ شخص بیدار ہوکر کسی ایسے آدمی کے آگے عالم رؤیا کی کیفیتوں کا ذکر کرے اور کہے کہ میں نے آج خواب میں فلاں فلاں چیز دیکھی ہے جسکو سونے کا کبھی اتفاق نہ ہوا ہو تو وہ فوراً اسکا انکار کردے گا۔ اور ایک لمحہ کے لئے بھی اسے تسلیم نہیں کریگا محض اس بناء پر کہ اسکے بدن پر کوئی علامت مسرت یا غمی کی دکھنے میں نہیں آئی اور جنکو درندے کھا جاتے ہیں انکے لئے قبریں اور درندوں کے بطن ہوتے ہیں۔ اور انمیں انکی اجزاء کا کسی قدر حصہ موجود ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ انکے بطون میں کسی جزو کو زندہ کرکے عذاب والا معاملہ طے کیا جائے۔

منکر ونکیر

منکر ونکیر (دو فرشتوں کے نام ہیں) کا سوال حق ہے اور اسپر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ ممکن بھی ہے شریعت سے بھی ثابت ہے اور عقل کے

نزدیک بھی ممتنع نہیں۔ کیونکہ اس میں صرف دو باتوں کی ضرورت ہے۔ سمجھانا اور سمجھنا۔ سمجھانا خواہ آواز سے ہو یا غیر آواز سے۔ اور سمجھنے کے لئے مطلق زندگی کا ہونا ضروری ہے جو انسان کی کسی ایک جزو کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے تو اب اسکے منکرین کا یہ قول کہ ہم میت کو دیکھتے ہیں مگر منکر و نکیر کو نہیں دیکھتے اور نہ ہی میت کی اور انکی گفتگو سننے میں آسکتی ہے ایسا ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نہیں آتی تھی کیونکہ ہم نے نہ کبھی جبریل کو دیکھا ہے اور نہ اسکا کلام سنا ہے۔ نہایت حیرت انگیز امر ہے کہ یہ لوگ وحی کو مانتے ہیں اور منکر و نکیر کے سوال سے انکار کرتے ہیں حالانکہ جس بنا پر اسکا انکار کیا جاتا ہے۔ اگر وہ ٹھیک ہو تو اس سے وحی سے بھی انکار لازم آتا ہے

وحی کی اصلیت صرف یہ تھی کہ آنحضرت صلعم جبریل کا کلام سن لیتے اور اسکو دیکھ سکتے تھے اور پاس کے آدمیوں میں یہ استعداد نہ تھی۔ چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی کے روبرو کئی دفعہ نزول وحی ہوا مگر آپ نے عمر بھر نہ جبریل کو دیکھا اور نہ اسکا کلام سنا۔ منکر و نکیر کے سوال کی بھی بعینہ یہی کیفیت ہے یعنے مردہ انکا کلام سنتا ہے اور اسکا جواب بھی دیتا ہے مگر پاس کے لوگوں کو اس بات کی مطلق اطلاع نہیں ہوتی۔ نیز اسکی مثال خواب میں طرح طرح کی چیزوں کو دیکھنا ہے۔ جسکو عذاب قبر کے اثبات کے موقعہ پر ہم بیان کر آئے ہیں۔ خواب میں آدمی کو کئی دفعہ الم شدید لاحق ہوتا ہے۔ اور کئی دفعہ اسے مسرت لاحق ہوتی ہے مگر پاس کے آدمیوں کو یہ بات بالکل محسوس نہیں ہوتی۔ وہ خواب میں یہی سمجھتا ہے کہ میں بیداری کی حالت میں یہ چیزیں دیکھ رہا ہوں۔ حالانکہ واقع میں وہ سویا ہوا ہے۔

ہمیں ان لوگوں کی حالت سے بڑا تعجب آتا ہے جو ایزد جل و علا کو ایسی معمولی باتوں پر قادر ماننے سے جھجکتے ہیں حالانکہ اگر وہ اسکی اس حیرت انگیز قدرت کا خیال کرتے جسکے ذریعہ اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے تو ان معمولی باتوں پر اسکے

قادر ہونے کی نسبت انکار کرنے کی انکو جرأت نہ ہوتی۔

ایک اور بات دیکھئے کہ جس چیز کی بنا پر یہ لوگ منکر و نکیر اور میت کے سوال وجواب سے انکار کر بیٹھے ہیں۔ اگر وہ صحیح ہو تو انسان کے ایک قطرہ منی سے پیدائش کی نسبت بھی انکو صاف انکار کرنا پڑیگا۔ کیونکہ ایک قطرہ اور وہ بھی ناپاک قطرہ عورت کے رحم میں گرنے سے ایسی عجیب وغریب شکل کا بچہ کسطرح پیدا ہو گیا ہے۔ کیا ظاہر اور کیا حقیقت ان دونوں کے لحاظ سے قطرے اور انسان میں کوئی تناسب نظر نہیں آتا۔ مگر چونکہ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے اسلئے اس سے یہ لوگ انکار نہیں کر سکتے تو پھر ایسی چیز سے انکار کر بیٹھنا جسکے محال ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اسکے جواز کی ہزار ہا دلائل اور روزمرہ کے مشاہدے موجود ہوں اعلیٰ درجہ کی کمزوری اور کمینہ پن نہیں تو اور کیا ہے۔

میزان بھی حق ہے۔ کیونکہ علاوہ اسکے ممکن ہونے کے اسکا حق ہونا بہت سی قطعی اور یقینی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اسپر بھی ایمان لانا واجب ہے۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ میزان (ترازو) کے حق ہونے کے تو یہ معنے ہیں کہ اسپر لوگوں کے نیک وبد اعمال تولے جائینگے اور اعمال اعراض ہیں جو معدوم ہو چکے ہیں۔ اور جو چیز نیست ونابود ہو جائے وہ کیونکر تولی جا سکتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ انکو دوبارہ میزان میں پیدا کر کے تولا جائیگا تو اسپر یہ سوال ہے کہ اول تو اعراض کا اعادہ محال ہے۔ دوم مثلاً انسان کے ہاتھ کی حرکت جو اسکے ہاتھ کے تابع ہے۔ اگر میزان میں پیدا کی گئی اور میزان متحرک ہوئی تو وہ حرکت میزان کی حرکت شمار ہوگی نہ انسان کے ہاتھ کی اور اگر وہ ساکن رہی تو حرکت بھی اسکے ساکن ہونیکے ساتھ فنا ہو جائیگی۔ کیونکہ اسکا بقا جسم متحرک پر موقوف ہے۔ نیز اس طریقے سے گناہوں کا اندازہ لگانا

مشکل ہو جائیگا۔ کیونکہ اکثر دفعہ انسان کے بدن کے ایک چھوٹے سے حصّے کی حرکت گناہ کے لحاظ سے باقی تمام بدن کی حرکت سے کوسوں آگے نکل جاتی ہے۔ اور میزان کے جھکاؤ کے تفاوت کا باعث حرکتوں کی قلت اور کثرت ہوگی نہ اجروں کے مراتب۔ اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی سوال کیا گیا تھا۔ تو آپ نے فرمایا تھا کہ صرف اعمال ہی نہیں تولے جائینگے بلکہ وہ صحیفے تولے جائینگے جنپر فرشتے (جنکو کراماً کاتبین کہا جاتا ہے) لوگوں کے نیک و بد اعمال لکھتے رہتے ہیں۔ وہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔ اور جب وہ پلہ میزان پر رکھے جائینگے تو اللہ تعالےٰ نیکیوں کے موافق اپنی قدرت کاملہ سے اسمیں ایک طرف کو جھکاؤ پیدا کر دے گا۔ وَھُوَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْر۔ اگر کہا جائے کہ میزان سے اعمال تولنے پر کیا فائدہ مرتب ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خدا کے کسی فعل کی نسبت کسی فائدے کا طلب کرنا ناجائز ہے۔ کیونکہ وہ خود فرماتا ہے لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَھُمْ یُسْئَلُوْنَ۔ دوم ممکن ہے اسمیں یہ فائدہ ہو کہ آدمی اپنے اعمال کا اپنے روبرو خود اندازہ لگالے اور اگر اُسے سزا دیجائے تو وہ سمجھ لے کہ جو کچھ مجھ سے سلوک کیا گیا ہے وہ عدل کا عین مقتضی ہے اور اگر اسے معاف کر دیا جائے تو وہ سمجھ لے کہ مجھپر خدا کا بڑا فضل و کرم ہوا ہے۔ کیونکہ میں اپنے اعمال کے لحاظ سے سزا کا مستحق تھا۔ یہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے وکیل کو اسکے کسی جرم پر سزا دینا یا اسکو معاف کرنا چاہے تو پہلے اسکے روبرو جرم کو اچھی طرح ثابت کر لیتا ہے۔ اور پھر جو کچھ کرنا چاہتا ہے کرتا ہے تاکہ وکیل کو معلوم ہو جائے کہ موکل نے سزا دینے میں عین عدل اور معافی دینے میں عین احسانمندی سے کام لیا ہے۔

پل صراط	بھی حق ہے کیونکہ یہ علاوہ ممکن ہونیکے بہت سی قطعی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اسپر بھی ایمان لانا واجب ہے۔ یہ ایک ایسے

پل کا نام ہے جو جہنم کے اوپر رکھا جائیگا۔ اور قیامت کے روز کیا نیکوکار اور کیا بدکار سب کو اسپر سے گذرنا ہوگا۔ جب اسپر سے گذرنے لگیں گے تو اللہ تعالےٰ فرشتوں کو حکم دیگا انکو ٹھہراؤ کیونکہ پہلے انکا حساب و کتاب ہونا ہے۔ اگر کہا جائے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ وہ بال سے باریک اور تلوار سے تیز ہوگا تو پھر اسپر سے اہل محشر کس طرح گذر سکیں گے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اعتراض اُن لوگوں نے کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی قدرت سے منکر ہیں تو انکے مقابلہ میں ہمکو اسکی قدرت اور اسکے وسیع ہونے کو ثابت کرنا پڑیگا۔ جسکو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ اعتراض اُن لوگوں کیطرف سے ہے جو اسکی قدرت کے قائل اور معترف ہیں تو انکو سمجھہ لینا چاہئے کہ پلصراط پر چلنا ہوا پر چلنے سے زیادہ تعجب انگیز نہیں ہے۔ حالانکہ خدا تعالےٰ قادر ہے کہ ہوا پر چلنے کی قدرت انسان میں پیدا کردے۔ یعنی ایسی کیفیت پیدا کردے جس سے انسان اپنے ثقل کی وجہ سے نیچے نہ گر سکے بلکہ زمین کی طرح اسپر بخوبی چل سکے۔ جب ہوا میں ایسا ہونا ممکن ہے تو پلصراط پر چلنا بطریق اولیٰ ممکن ہونا چاہئے۔ کیونکہ وہ ہوا کی نسبت زیادہ مضبوط ہوگا

دوسری فصل

اگرچہ علم کلام کی کتابوں میں بعض ایسے امور بھی بیان کئے گئے ہیں جنکو اس علم سے چنداں تعلق نہیں۔ مگر ہم نے انکو ترک کر دینا بہتر سمجھا ہے۔ کیونکہ علم کلام میں اُن مسئلوں کا ذکر مناسب ہے جنپر صحت اعتقاد کا دارومدار ہو۔ اور جنکے متعلق اعتقاد نہ رکھنے سے مسائل اعتقادیہ میں ایک نمایاں فرق پڑجائے۔ ایسے امور کے متعلق بحث کرنا کہ اول تو انکا ذہن میں اترنا ہی ضروری نہ ہو۔ اور اگر وہ ذہن میں آبھی جائیں تو انکو قبول نہ کرنے اور انپر اعتقاد نہ رکھنے سے کسی قسم کا گناہ نہ ہو۔ حقائق امور سے بحث

کرتا ہے جسکی پیروی علم کلام کے لیے جسکا مدعا اصلاح اعتقاد پر ہے ضروری نہیں۔ اس قسم کے مسائل تین قسموں پر منحصر ہیں عقلی۔ لفظی۔ فقہی۔ عقلی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ قدرت حادث اور باہم متناقض اشیاء کے ساتھ متعلق ہوسکتی ہے یا نہیں۔ اور کیا قدرت کا ایسے فعل کے ساتھ بھی متعلق ہونا جائز ہے۔ جو محل قدرت سے مباین ہو۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور لفظی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ لفظ رزق کے کیا معنے ہیں۔ توفیق۔ خذلان۔ ایمان۔ اِن لفظوں کے کیا معنے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اور فقہی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کب اور کس صورت میں واجب ہے۔ توبہ کی قبولیت کی کیا کیا شرائط ہیں وغیرہ وغیرہ ان ہر سہ قسموں کے مسائل میں سے کسی قسم کے مسائل پر دین کا توقف نہیں ہے بلکہ جنپر دین کا دارومدار ہے وہ یہ ہیں۔ ایزد جل وعلا کی ذات کی نسبت تمام شکوک کو رفع کرنا جیسا کہ پہلے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں اسکی صفتوں کی نسبت تمام غلط فہمیوں کو اپنے دل سے دور کرنا جیسا کہ دوسرے باب میں اسکا بیان ہوچکا ہے۔ یہ اعتقاد رکھنا کہ اسپر کوئی چیز واجب نہیں جیسا کہ تیسرے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو نبی برحق ماننا اور انکے بیان کردہ احکام پر ایمان لانا جیسا کہ چوتھے باب میں ہم اسکو مفصل بیان کر آئے ہیں۔

بس یہ ہیں وہ مسائل جنپر دین کا دارومدار ہے۔ اور جو مسائل انکے علاوہ ہیں علم کلام میں انکا بیان ضروری نہیں ہے۔ مگر تاہم ہمکو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تین قسموں میں سے ہر ایک قسم کا ایک ایک مسئلہ بیان کردیا جائے۔ تاکہ آپکو کسیقدر وضاحت سے یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس قسم کے مسائل علم کلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

مسئلہ عقلیہ | ایک شخص قتل کردیا گیا ہے کیا اسکی نسبت یہ کہنا درست ہے

کہ یہ اپنی اجل مقررہ پر مرا ہے۔ اور اگر اسے قتل نہ کیا جاتا تو خاص اسی وقت میں کسی اور سبب سے اسکا مرنا ضروری تھا۔ اسمیں اختلاف ہے۔ اب یہ ایسا مسئلہ ہے جسکے ماننے یا نہ ماننے پر ایمان کا توقف نہیں ہے مگر ہم اس مسئلہ کی اصلیت آپ پر منکشف کرنی چاہتے ہیں۔

دنیا کی جو کسی دو چیزیں ہوں وہ دو صورتوں سے باہر نہ ہونگی یا ان میں کوئی خاص قسم کا ربط اور تلازم ہوگا یا نہیں۔ سو اس قسم کی دو چیزیں جنمیں باہمی کوئی ربط نہ ہو اگر ان میں سے ایک فنا ہو جائے تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی۔ یا اگر دونوں فنا ہو جائیں تو بھی ایک کی فنا دوسری کی فنا کو مستلزم نہ ہوگی۔ مثلاً زید اور عمر ایسے دو شخص ہیں جنمیں باہم کوئی ربط نہیں۔ سو اگر زید اور عمر دونوں مر جائیں اور زید کے مرنے سے ہم قطع نظر کر لیں تو اس سے نہ عمر کی وفات کا پتہ چلتا ہے اور نہ اسکی زندگی کا۔ اسی طرح زید کی وفات اور کسوف قمر بھی اسی قسم کی دو چیزیں ہیں۔ سو اگر ہم زید کی وفات سے قطع نظر کر لیں تو اس سے کسوف کا عدم لازم نہیں آتا۔ اور اگر کسوف واقع ہو تو اس سے زید کے نہ مرنے کا پتہ نہیں چلتا۔ اور جن دو چیزوں میں باہم کسی قسم کا علاقہ اور ربط ہو وہ تین قسموں پر منقسم ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ انمیں تضایف کا علاقہ ہو۔ یعنے انمیں سے ہر ایک کا موجود ہونا دوسرے پر موقوف ہو۔ مثلاً یمین و شمال۔ فوق و تحت اس قسم کی ہر ایک دو چیزوں میں سے ایک چیز کا متحقق ہونا یا فنا ہونا۔ دوسری چیز کے متحقق ہونے یا فنا ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ دوسری قسم میں اس قسم کی چیزیں مندرج ہیں جنمیں تضایف کا علاقہ تو نہ ہوگا لیکن ان میں سے ایک کے لئے بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا درجہ حاصل ہو جیسے شرط اور مشروط۔ سو شرط کی نفی مشروط کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے۔ مثلاً انسان کے عالم ہونے کے لئے زندگی کا ہونا اور علم کے ارادہ کے لئے

عالم ہونا شرط ہے تو زندگی کی فنا سے علم کی فنا اور علم کی فنا سے ارادے کی فنا کا لازم آنا ضروری ہوگا۔ تیسری قسم جنمیں علۃ معلول کا علاقہ ہو سو اگر کسی معلول کے لئے صرف ایک ہی علت ہو تو اسکی نفی سے معلول کی نفی ضرور ہوگی۔ اور اگر اسکے لئے بہت سی علتیں ہیں۔ تو کسی ایک علت کی نفی سے اسکی نفی لازم نہ آئیگی۔ بلکہ اسکی نفی کے لئے تمام علتوں کی نفی ضروری ہوگی۔

جب یہ بات آپکی سمجھہ میں آگئی تو اب ہم مسئلہ متنازع فیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

مسئلہ متنازع فیہ میں دو چیزیں زیر بحث ہیں۔ قتل اور موت۔ قتل کے معنے ہیں گردن کو دھڑ سے اڑا دینا یا جان کو ہلاک کر دینا۔ یہ فعل کئی فعلوں کے ملنے سے وقوع میں آتا ہے۔ مثلاً قاتل کے ہاتھ اور آلۂ قتل کی حرکتیں مقتول کے اجزا کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا۔ انکے ساتھ ایک اور چیز بھی آملتی ہے۔ جسکی موت سے تعبیر کی جاتی ہے۔ سو اگر موت اور قتل (جسکے معنے اوپر بیان ہو چکے ہیں) کے درمیان کسی قسم کا علاقہ نہ ہو تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہ آئیگی۔ اور اگر قتل موت کی علت ہو۔ اور یہ بھی مان لیا جائے کہ موت کی علت صرف قتل ہے تو قتل کی نفی سے موت کی نفی ضرور لازم آئیگی۔ مگر اس میں سب لوگ متفق ہیں کہ قتل کے سوا اور بھی سینکڑوں بیماریاں اور باطنی اسباب موت کی علتیں ہیں۔ تو جب تک قتل کی نفی کے ساتھ باقی علتوں کی نفی نہ فرض کیجائے صرف قتل کی نفی سے موت کی نفی لازم نہ آئیگی۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے تقسیم مذکورہ بالا کے مطابق اسمیں صرف سرسری نظر سے کام لیا گیا ہے اب ہم اس مسئلہ کی اصلیت پر غور کرتے ہیں

اہل السنۃ والجماعۃ میں سے جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ مخلوق کی علت صرف خدا ہے اور مخلوق میں سے کوئی چیز ایک دوسری کی علت نہیں انکے نزدیک موت ایک ایسی چیز ہوگی جسکو اور قتل کو خدا تعالے نے اتفاقی طور پر جمع کر دیا ہے۔ تو اور قتل کی نفی سے موت کی نفی ضروری نہیں۔ اور حق بات بھی یہی ہے۔ اور جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے

کہ قتل موت کی علت ہے۔ کیونکہ ظاہر ہیں قتل کے سوا اور کوئی وجہ موت کی نہیں پائی گئی۔ انکے نزدیک اگر اسوقت قتل کا وجود نہ ہوتا اور اسکے سوا اور کوئی علت بھی نہ ہوتی تو یقیناً موت بھی نہ ہوتی۔ مخلوق کے ایک دوسرے کی علت و معلول ہونیکی نسبت جاہل لوگوں کا اعتقاد ہے اگر وہ درست ہو اور یہ بھی یقیناً معلوم ہوجائے کہ موت کی علتیں صرف اسیقدر ہیں جو قتل کے عدم فرض کرنے کے وقت پہلے ہی سے مفقود ہیں تو انکا یہ اعتقاد درست ہے۔ مگر ہم اس مسئلہ کو اس قانون پر منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ جو پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت عام اور وسیع ہے اور اسکے سوا مخلوق کے لئے اور کوئی علت نہیں ہے۔ اس قانون پر اگر عمیق نگاہ ڈالی جائے تو اسبات کا بخوبی پتہ چلتا ہے کہ یہ شخص اپنی اجل مقررہ پر مرا ہے۔ کیونکہ اجل اسوقت کا نام ہے جسمیں خدا تعالے نے اسکا مرنا مقرر کردیا ہے خواہ اسوقت اسکی گردن کا اڑایا جانا متحقق ہو یا کسوف قمر ہو یا نزول باراں یا کوئی چیز بھی نہ ہو۔ اس قسم کے سب امور ہمارے نزدیک اتفاقیات کے قبیل سے ہیں۔ جیسے اگر کسی کے مقتول ہونے کے وقت مینہ برس رہا ہو تو اسکو اتفاقی امر سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک قتل بھی اسی قبیل سے ہے۔

مسئلہ اسمیں اختلاف ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہونی ممکن ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ اس اختلاف کا منشا بجز اسکے اور کوئی نہیں کہ لفظ ایمان کے معنے لوگوں نے نہیں سمجھے۔ اس لفظ کے تین معنے ہیں۔ (۱) یقین جو کسی قوی دلیل سے حاصل ہو۔ (۲) یقین جو تقلیدی طور پر ہو (۳) یقین اور اسکے مطابق عمل کرنا۔ لفظ ایمان کے پہلے معنے پر بولا جانے کی یہ دلیل ہے کہ اگر کسی شخص کو اللہ تعالے کی توحید کا اقرار بذریعہ کسی دلیل کے حاصل ہو اور پھر وہ مرگیا ہو تو ہم اسے یہی کہینگے کہ یہ بحالت ایمان مرا ہے۔ دوسرے معنے پر اسکے اطلاق کی یہ دلیل ہے کہ اکثر اہل عرب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر محض آپ کے احسان اور آپ کے ظاہری کیرکٹر کو دیکھکر ایمان لائے ہیں انہوں نے توحید پر کسی قسم کے

دلائل آپ سے طلب نہیں کئے۔ اور انکو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مومن ہی سمجھتے رہے۔ نیز خدا تعالےٰ نے اپنے اس قول وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا میں یہ نہیں بتلایا کہ ایمان میں اس قسم کی تصدیق شرط ہے۔ اور اس قسم کی نہیں عمل پر اسکے اطلاق کی دلیل آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے لَا یَزْنِیْ الزَّانِیْ وَھُوَ مُؤْمِنٌ حِیْنَ یَزْنِیْ۔ نیز آپ کے اس قول سے بھی اسکا ثبوت ملتا ہے۔ اَلْاِیْمَانُ بِضْعَةٌ وَّسَبْعُوْنَ بَابًا اَدْنَاھَا اِمَاطَةُ الْاَذٰی عَنِ الطَّرِیْقِ۔

جب لفظ ایمان کے تین معنے آپ کے ذہن نشین ہوگئے تو اب اگر ایمان سے پہلے معنے مراد لئے جائیں تو اس معنے کے لحاظ سے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی کیونکہ جب انسان کو کسی چیز کا کامل طور پر یقین حاصل ہو جاتا ہے تو پھر اسمیں کمی بیشی کی مطلق گنجائش نہیں رہتی۔ اور اگر کامل طور پر اسے یقین حاصل نہ ہو تو وہ یقین ہی نہ ہوگا کیونکہ یقین میں کامل طور پر ہونا شرط ہے۔ ہاں اگر زیادتی سے مراد وضاحت اور اطمینان ہو تو بیشک ایسا ہوسکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر ایک چیز پہلے صرف ایک دلیل سے معلوم ہو اور جب پھر اسپر بہت سی دلیلیں قائم کی جائیں تو ضرور اس یقین میں وضاحت اور روشنی آجاتی ہے جو صرف پہلے دلیل سے ہمیں حاصل ہوا تھا۔

اور اگر ایمان سے مراد تصدیق تقلیدی ہو تو اسمیں کمی بیشی ہوسکتی ہے۔ کیونکہ ہم مشاہدہ کے طور پر کہتے ہیں کہ یہودی اور نصرانی اور مسلمان ان تینوں شخصوں کی اندرونی اور اعتقادی حالت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے کیسکی تو یہ حالت ہوتی ہے کہ اسکی قلبی کیفیت پر طرح طرح کی دھمکیاں اور علمی تحقیقات وغیرہ مطلق اپنا اثر نہیں ڈال سکتیں۔ اسے ہزار کہو جوں کا توں پڑا رہتا ہے۔ اور جو کچھ اسکے دل میں ایک دفعہ آگیا ہے اسپر وہ مرمٹ جاتا ہے۔ کوئی قوی سے قوی اور زبردست سے زبردست طاقت بھی اسکے معتقدات میں جنبش نہیں دے سکتی۔ اور ایک ایسا ہے کہ اگرچہ اپنے اعتقاد پر پکا ہے مگر اس حد تک نہیں

قبول حق کی بھی استعداد ہوتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اعتقاد کی مثال بعینہ گرہ کی سی ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے۔ یہ ایسی بات ہے جس سے کوئی منصف انکار نہیں کریگا۔ ہاں ایسے لوگ اگر انکار کریں جنہوں نے صرف علوم اور اعتقادیات کے نام سنے ہیں اور انکی تہ تک پہونچنا تو درکنار انکی صرف ظاہری شکلوں کا دیکھنا بھی انکو نصیب نہیں ہوا تو یہ چنداں بعید نہیں۔

اور اگر ایمان سے تیسرے معنے یعنے تصدیق مع العمل مراد ہوں تو اسمیں کوئی شک نہیں کہ اعمال میں کمی بیشی ضرور ہوتی ہے۔ بعض لوگ صرف ضروری عبادات (فرائض) کو ہی بڑی مشکل سے عمل میں لاتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ عبادت کا کوئی پہلو بغیر عمل میں لائے نہیں چھوڑتے۔ ہاں یہ بات البتہ قابل غور ہے کہ آیا ایک فعل کو بار بار کرنے سے اعتقاد میں وضاحت اور روشنی پیدا ہوتی ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ سو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ کثرت طاعات سے دل کی اعتقادی حالت پر نمایاں اثر پڑتا ہے۔ اور اس میں ایک خاص قسم کی روشنی اور نہضت محسوس ہونے لگتی ہے۔ اسبات کا ان لوگوں ہی کو تجربہ ہے جنکو اپنے نفس کی عملی اور غیر عملی حالتوں کا اندازہ لگانیکا موقعہ ملا ہے۔ یہ لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کثرت طاعت سے قلب میں ایک ایسی شگفتگی اور تر و تازگی پیدا ہوتی ہے جو معصیت کی صورت میں ہرگز معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ معصیت اور بیجا باتوں کے ارتکاب سے قلب تاریکیوں کا گھر بنجاتا ہے اور رفتہ رفتہ اسکی نورانیت بالکل محو ہوجاتی ہے۔ غرض کثرت طاعات سے قلب کی نورانیت میں ترقی اور معصیت میں انحطاط اور تنزل ہوتا ہے۔

ہر ایک انصاف پسند شخص ضرور اسبات کو مان لیگا کہ جو شخص طاعات میں شب و روز مصروف رہے اسکے معتقدات پر بڑے سے بڑے فصیح و بلیغ لیکچرار کی مخالفانہ تقریر مطلق اثر نہیں ڈال سکتی۔ بخلاف اس شخص کے جسکی عملی حالت

بہت گہری ہوئی ہو۔ کیونکہ معمولی سے معمولی شخص بھی اسکے دل پر فوراً قابو پا سکتا ہے۔ اور آن کی آن میں اسکے اعتقادی امور کی بجائے اسکے دل میں دوسرے امور گھر کر جاتے ہیں۔

جو شخص یتیم پر ترس اور رحم کرنیکا معتقد ہو اگر کبھی اسکے سر پر ہاتھ پھیرنے یا اسکو اپنی گود میں بٹھانے کا موقعہ ملے تو یقیناً اسکے اعتقاد میں ایک خاص قسم کی جھلک اور نہضت پیدا ہو جائیگی۔ یا جو شخص کسی شخص کی نسبت تعظیم اور محبت کا اپنے دل میں اعتقاد رکھتا ہو اگر اسکو اسکے آگے آداب تعظیم بجالانے کا موقعہ ملے تو اسکے دل میں اسکی تعظیم اور محبت میں اور بھی زیادتی ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایسے اعمال کو بجالانے کے لئے مامور کئے گئے ہیں۔ جنکی بجا آوری سے ہمارے دلوں میں خدا تعالےٰ کی تعظیم اور محبت بڑھے۔

مسئلہ فقہیہ اس میں اختلاف ہے کہ فاسق شخص کسی دوسرے کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سنۃ الٰہی ایک فقہی مسئلہ ہے جسکی نسبت علم کلام میں بحث کرنا نامناسب ہے۔ مگر تاہم ہم اسکی نسبت کچھ لکھنے کے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاسق ایسا کر سکتا ہے اور ایسا کرنیکا مجاز ہے۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ کیا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں امر کرنے والے اور نہی کرنے والے کا چھوٹے اور بڑے گناہوں سے معصوم ہونا شرط ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات شرط نہیں کیونکہ دوسرے لوگ تو درکنار انبیاء علیہم السلام کے چھوٹے گناہوں سے معصوم ہونے میں بھی اختلاف ہے۔ تو جب معصومیت شرط نہ ہوئی تو پھر مثلاً ایسا شخص جو ریشمی لباس (جو شرعاً پہننا حرام ہے) پہنے ہوئے ہو زانی کو زنا سے اور شراب پینے والے کو شراب پینے سے منع کرنیکا مجاز ہو گا۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے والا کافر کو اسکے کفر سے منع کر سکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ منع کر سکتا ہے کیونکہ مسلمان ہمیشہ کافروں کے ساتھ جہاد کرتے رہے ہیں۔ حالانکہ انمیں سے

بعض متقی اور بعض فاسق اور گنہگار تھے۔ اور انکو نہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایسا کرنے سے منع کیا گیا ہے اور نہ صحابہ یا تابعین کے زمانہ میں انکو جہاد سے روکا گیا ہے۔ تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے والا کسی شخص کو قتل سے منع کرسکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ کرسکتا ہے کیونکہ جب ریشمی لباس پہننے والا زنا اور شراب نوشی سے روک سکتا ہے تو شرابی قتل سے منع کرنیکا کیوں مجاز نہ ہوگا۔ ضرور ہوگا۔ بعض لوگ اسبات کے تو قائل ہیں مگر ساتھہ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص کسی فعل ناجائز کا مرتکب ہو وہ اس شخص کو منع کرسکتا ہے جو ایسے امر شنیع کا مرتکب ہو جو اسکے فعل ناجائز سے عدم جواز میں بڑھ کے ہو۔ مگر اپنے مساوی یا نیچے شخص کو منع نہیں کرسکتا۔ انکا یہ قول بالکل لغو ہے کیونکہ زنا شراب پینے سے زیادہ گناہ ہے۔ اور جائز ہے کہ زنا کرنے والا دوسرے کو شراب پینے سے منع کرے۔ بلکہ تجربہ سے ثابت ہے کہ آقا خود شراب پیتا ہے۔ مگر اپنے نوکروں اور بچوں کو ہرگز یہ کام کرنے نہیں دیتا۔ اور انکو یہ کہتا ہے کہ ہم سب پر شراب کا ترک کرنا واجب ہے۔ اور اسی طرح تمکو شراب نوشی سے روکنا بھی مجھپر واجب ہے۔ ایک امر واجب تو مجھسے ترک ہو رہا ہے مگر ایک کا ترک دوسرے واجب کے ترک کو مستلزم نہیں ہے۔ اسپر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ جائز ہو تو کئی ایک خرابیاں لازم آئینگی۔ مثلاً ایک شخص کسی عورت کے ساتھہ جبراً زنا کررہا ہے۔ عورت نے جو اپنے منہ سے کپڑا اٹھایا تو وہ کہتا ہے منہ نہ کھولو۔ کیونکہ میں تمہارا محرم نہیں ہوں اور عورت کو نامحرم کے آگے منہ کھولنا حرام ہے اور تجھپر اگر جبر ہے تو زنا کے بارہ میں ہے نہ منہ سے کپڑا اٹھانے میں۔ اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ مجھپر دو چیزیں واجب ہیں خود عمل کرنا اور دوسروں کو امر کرنا۔ پہلی بات کا تو میں تارک ہوں مگر دوسری کو ادا کرتا رہتا ہوں۔ ایسا ہی ایک کہتا ہے کہ وضو اور نماز دونوں مجھپر واجب ہیں۔ وضو تو نہیں کرتا مگر نماز پڑھ لیتا ہوں۔ ایک کہتا ہے کہ سحری کھانا اور روزہ

رکھنا دونوں تجھپر واجب ہیں۔ سحری تو کھا لیتا ہوں مگر روزہ نہیں رکھا جاتا غرض اگر فاسق امر بالمعروف کا مجاز ہو تو ایسی بعید از قیاس باتوں کو صحیح ماننا پڑیگا حالانکہ بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی انکو تسلیم نہ کریگا۔

مختصر یہ کہ آدمی کو پہلے اپنے نفس کی اصلاح کر لینی چاہئے اور جب خود ہی عملی حالت آدمی کی گری ہوئی ہو تو دوسروں کو پند و نصیحت کرنیکا اسکو کیونکر حق حاصل ہوگا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ زانی کا عورت کو منہ سے کپڑا اُٹھانے سے منع کرنا کوئی بری بات نہیں بلکہ اچھی بات ہے۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ زانی کا یہ کہنا کہ اپنے منہ سے کپڑا نہ اٹھاؤ ایسا کرنا تمہیں حرام ہے۔ حرام ہے یا واجب ہے یا مباح ہے۔ اگر واجب ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہے۔ اگر مباح ہے تو ایک مباح امر کے مرتکب ہونے میں کیا گناہ ہے اور اگر حرام ہے تو کوئی دلیل قائم کرنی ضروری ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ زنا سے پہلے تو اسکا یہ قول واجب اور موجب ثواب تھا اور زنا کرتے وقت یکایک حرام ہوگیا ہے۔ اسکا یہ قول شرع کے ایک حکم کی حکایت ہے اب دیکھنا یہ امر ہے کہ یہ حکایت محکی عنہ سے مطابق ہے یا نہیں اگر مطابق ہے تو صادق ورنہ کاذب ہوگی۔ مگر ہر ایک شخص جانتا ہے کہ مطابق ہے۔ نماز اور روزے کو اسپر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ نماز فرض ہے اور وضو اسکے لئے شرط ہے۔ تو پھر نماز بغیر وضو کے نہ ہوگی بلکہ سراسر گناہ اور معصیت۔ اور سحری کھانا روزے کے لئے بمنزلہ پیش خیمہ کے ہے اور پیش خیمہ اپنے نام کا مصداق تب ہی بن سکتا ہے جب عمل میں لایا جائے جبکہ وہ پیش خیمہ ہے۔ اور تمہارا یہ کہنا کہ دوسرے شخص کی اصلاح کے لئے پہلے اپنی اخلاقی اور مذہبی حالت کو درست کرنا ضروری ہے۔ یہ ایسا دعویٰ ہے کہ جسپر تم کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے۔ بلکہ یہ تو محل نزاع ہے جب تک کوئی دلیل

اسپر تم قائم نہ کرو۔ صرف تمہارا زبانی کہدینا ہمارے نزدیک کوئی وقعت نہیں رکھتا۔

اگر ایک کافر دوسرے کافر کو کہے کہ ایمان لاؤ اور کفر چھوڑ دو تو اسکو اسطرح کہنے کا حق نہ ہوگا کہ پہلے تم خود مسلمان بنو اور پھر مجھے اسلام کی ہدایت کرنا۔ بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ پہلے وہ خود مسلمان ہوئے اور پھر کسی دوسرے کو مسلمان ہونے کے بارہ میں ہدایت کرے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ خود تو نہ مسلمان ہو مگر دوسرے شخص کو مسلمان ہونے کی ترغیب دے۔

تیسری فصل

خلافت مسئلہ خلافت علم کلام کا مسئلہ نہیں ہے۔ مگر چونکہ ہمارے علماء اپنی تصانیف کو اس مسئلہ پر ختم کرتے چلے آئے ہیں۔ ہم نے بھی اسی طریق کو مستحسن سمجھا ہے۔ اول تو اُن حضرات کی تقلید کی وجہ سے اور دوم اسلئے کہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جس امر کی طرف طبائع کا رجحان ہو اگر اسکے خلاف کوئی روش اختیار کی جائے تو وہ وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھی جاتی۔

اس مسئلہ کی تحقیق تین پہلو رکھتی ہے۔ اور جب تک ہر ایک پہلو پر روشنی نہ ڈالی جائے اسکی تہ تک پہونچنا محال ہے۔

پہلا پہلو امام المسلمین یا خلیفۃ المسلمین مقرر کرنا واجب ہے۔ اور اسکا وجوب شرع سے ثابت ہے نہ عقل سے۔ کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ کسی شئے کا وجوب یا عدم وجوب صرف شرع ہی سے ثابت ہوتا ہے اور ہاں اگر وجوب کے یہ معنے کئے جائیں کہ جسکے کرنے میں فائدہ اور نہ کرنے میں دنیا میں قدرے نقصان ہو تو اس معنے کے مطابق عقلاً بھی خلیفۃ المسلمین مقرر کر لینے کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دنیاوی فائدوں اور نقصانوں کا

اندازہ عقل لگا سکتی ہے۔

اگرچہ اجماع سے بھی اسکا ثبوت ملتا ہے مگر ہم یہاں وہ شرعی دلیل بیان کرینگے جسپر اجماع کا دارومدار ہے۔ وہ یہ ہے۔ دین کا انتظام شارع علیہ السلام کا سب سے زیادہ مہتم بالشان کام ہے اور یہ امر خلیفۃ المسلمین کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا ہے نتیجہ یہ ہوا کہ خلیفۃ المسلمین کا مقرر کرنا واجب ہے۔ اس دلیل کا پہلا مقدمہ تو بدیہی ہے اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دین کا انتظام انتظام دنیا پر موقوف ہے اور دنیاوی انتظام خلیفۃ المسلمین کے سوا نہیں ہوسکتا۔

پہلے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دنیا سے مراد لہو ولعب اور عیش وعشرت میں مشغول ہونا نہیں بلکہ اس سے مراد صرف قوت لایموت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اگر انسان کے پاس ستر عورت کے لیے کپڑا اور کھانے کے لئے کچھ چیز نہ ہو تو خدا کی عبادت مطلق نہیں ہوسکتی۔ اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر دنیا میں کوئی فرمانروا نہ ہو تو دن میں ہزارہا قتل ہو جائیں۔ مساکین اور غرباء کے رہے سہے مال چھین لئے جائیں۔ ہر قسم کے فتنے اور شورشیں واقع ہوں۔ ان تمام خانہ جنگیوں اور کشت وخون میں عبادت کی فرصت لوگوں کو نہ ملے۔ غرض یہ ایسی بدیہی بات ہے جو محتاج دلیل نہیں۔ تجربہ شاہد ہے کہ جس علاقہ یا ملک میں ملکی انتظام میں کسی قسم کا بگاڑ ہوگیا ہے تو لاکھوں جانیں تباہ ہوگئیں۔ زراعتیں خراب کردیگئیں۔ مویشی تباہ کئے گئے۔

دوسرا پہلو یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ ہم اپنی خواہشوں کے مطابق کسیکو خلیفہ نہیں بنا سکتے جب تک اسمیں ایسی خوبیاں نہ پائی جائیں جو دوسروں میں نہ ہوں۔ اور جنکی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز ہو۔ یہ امتیاز تب حاصل ہوسکتا ہے جب انسان میں ملکی انتظام اور رعایا کی دینی اور دنیاوی تجاویز کو سوچنے کی کامل استعداد ہو۔ اور اس قسم کی استعداد کفایت شعاری اور اعلیٰ درجہ کی پرہیزگاری پر مبنی ہے۔ اور انکے علاوہ خلیفہ کے لئے قوم قریش سے ہونا بھی

ضروری ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الائمۃ من قریش آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے خلیفہ کے لئے تمام لوگوں سے ایک امتیازی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ مگر ممکن ہے قریش میں بھی بہت سے اشخاص ان صفتوں سے موصوف ہوں تو پھر اس معاملہ کے تصفیہ کے لئے کوئی ایسی بات ہونی چاہیئے جو خلیفہ بنانے کا اصلی اور صحیح معیار بن سکے۔ اور جب ہم اسمیں غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ بنانے کا اصلی معیار یا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا صریح قول یا خلیفہ وقت کا اپنی اولاد یا قریش میں سے کسیکو ولیعہد کر دینا یا چند ایسے سر برآوردہ اشخاص کا کسیکے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اسکو اپنا خلیفہ تسلیم کرنا ہے۔ جنکے اس فعل پر تمام لوگ بیعت کرلیں اور اسکو اپنا خلیفہ تسلیم کرلیں۔

اور بعض دفعہ صرف ایک ہی جلیل القدر اور مقتدر شخص کے کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اسکو خلیفہ تسلیم کرنا ہی دوسروں کی طرف سے کافی سمجھا گیا ہے۔ اور بعض دفعہ دو یا تین اشخاص یا ایک مسلمانوں کی جماعت کو ایسا کرنا پڑا ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب خلیفہ مقرر کرنے سے یہ غرض ہے کہ لوگوں میں کشت و خون نہ ہونے پائے انکو دنیاوی اور دینی مصالح کیطرف متوجہ کیا جائے۔ اگر کوئی کسی پر ظلم کرے تو مظلوم کی فریاد رسی کیجائے۔ ملک میں امن و امان قائم کیا جائے۔ لوگوں کی دنیاوی اور دینی ترقی کے اسباب بہم پہونچائے جائیں تو پھر ایسے شخص کا کیا حکم ہوگا جسمیں قضا کی شرطیں مفقود ہیں مگر علمائے وہ فتوی لیکر ملک کا انتظام کرتا ہے۔ کیا ایسے شخص کی اطاعت واجب ہے یا اسے معزول کرنا واجب ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اگر کسی قسم کی شورش اور جنگ کے بغیر اسے معزول کرنا ممکن ہو تو اسے معزول کرنا اور اسکی بجائے ایسے شخص کو کھڑا کرنا جسمیں قضاء اور خلافت کی تمام شرائط موجود ہوں واجب ہے

اور اگر شورش اور جنگ کے سوا ایسا کرنا ناممکن ہو اسکو اپنی حالت پر رکھکر اسکی اطاعت واجب ہے۔ کیونکہ جنگ وجدل سے ہزارہا جانوں کی ہلاکت اور کئی ایک مویشی کی تباہی ہونی ضروری ہے جسکے درپے ہونا شرعاً ممنوع ونا جائز ہے اور او ہر قضا اور خلافت کے مطلق علم ضروری ہے جسکے لئے علما کافی ہیں۔ اگر کہا جائے کہ جیسے علم کی قید کو آپ نے اڑا دیا ہے ویسے عدالت اور تقویٰ کی قید کو بھی اڑا دینا چاہیئے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور یہ محال ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ علم کی قید میں ہمکو مجبوراً مسامحت کرنی پڑتی ہے۔ اور عدالت کی صفت میں کونسی مجبوری ہے جسکی وجہ سے ہمیں اسمیں بھی مسامحت کرنی پڑے۔ اگر کہا جائے کہ یوں تم کیوں نہیں کہتے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر اپنا خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے جیسا کہ بعض امامیہ کا قول ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ اگر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر ایسا کرنا واجب ہوتا تو ضرور اس امر کے متعلق اپنی زندگی میں قطعی فیصلہ کرتے مگر ایسا آپ نے نہیں کیا۔ حضرت ابوبکر حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہم کی خلافت اتفاق رائے اور اجماع امت پر مبنی تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسبارہ میں کوئی نص ثابت نہیں بعض شیعہ جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حق میں خلافت کا فیصلہ کیا تھا مگر دوسرے صحابہ نے اس صریح نص کا خلاف کیا ہے اور دیدہ دانستہ اسکی مخالفت کی ہے۔ یہ انکی بیوقوفی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالےٰ عنہ کو اپنا خلیفہ مقرر کر گئے تھے۔ مگر حضرت علی اور انکے طرفداروں نے دیدہ دانستہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ ماھو جوابکم فھو جوابنا۔ اصل بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسبارہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا اور نہ حضرت ابوبکر رض کے خلیفہ بننے کے وقت حضرت علی رض نے مخالفت کی تھی۔

تیسرا پہلو

صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی نسبت لوگوں نے بہت کچھ افراط و تفریط سے کام لیا ہے بعض نے تو انکی مدح سرائی میں یہانتک غلو سے کام لیا ہے کہ انکو کہاں سے کہاں پہونچا دیا ہے۔ گناہوں اور خطاؤں سے انکو بالکل معصوم قرار دیا ہے۔ اور بعض اس حدتک انکے منہ آئے ہیں کہ انکے حق میں دریدہ اور گندہ دہنی اور بیہودہ گوئی کی کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی مگر اہل السنۃ والجماعۃ جیسا کہ دیگر مسائل میں میانہ روی سے کام لینے کے عادی ہیں یہاں بھی انہوں نے اس زرین پالیسی کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ اور واقعات بھی اسی بات کے مقتضی ہیں۔ کیونکہ قرآن اور احادیث نبویہ مہاجرین اور انصار کی مدح سرائی سے بھری پڑی ہیں۔ تواتر سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک صحابی کو توصیفی کلمات سے یاد فرمایا ہے۔ آپ فرماتے ہیں اَصْحَابِیْ کَالنُّجُوْمِ بِاَیِّهِمُ اقْتَدَیْتُمُ اهْتَدَیْتُمْ۔ (میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں جسکی پیروی کروگے ہدایت پاؤگے۔) نیز آپکا ارشاد ہے خَیْرُ النَّاسِ قَرْنِیْ ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَهُمْ (میرا قرن بلحاظ برکات کے اچھا قرن ہے پھر ان لوگوں کا جو بعد میں آئینگے) جب یہ بات ہے تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حق میں حسن ظنی سے کام لینا چاہئے۔ بعض صحابہ کی طرف جو جو ناگوار باتیں منسوب کی گئی ہیں انکا اکثر حصہ تو بعض شریر النفس رافضیوں کے تعصب اور ہٹ دھرمی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے۔ اور اگرچہ انمیں سے بعض باتیں صحیح ہیں مگر انکو صحیح اور مناسب طور پر محمول کرنا چاہئے اور تاویل سے کام لینا چاہئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالےٰ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی جنگ۔ حضرت عائشہ صدیقہ کا بصرہ کی طرف جانا یہ ایسی باتیں ہیں جنسے ہر ایک مسلمان واقف ہے۔ مگر عائشہ صدیقہ کی نسبت یہ خیال رکھنا چاہئے کہ آپ صلح کرانے اور آتش جنگ کو بجھانے کے لئے تشریف لے گئی تھیں اگرچہ آپ اس ارادہ میں کامیاب نہ ہوسکیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی غلطی

بھی اجتہادی غلطی سمجھنی چاہیے۔

اسکے علاوہ جو جو غلط اتہامات بعض صحابہ پر لگائے گئے ہیں انہیں زیادہ حصہ رافضیوں اور خارجیوں کی گپیوں کا نچوڑ ہے جو بالکل بے سر وپا ہیں۔ کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی روایت تمہارے روبرو پیش کیجائے تو پہلے اسکی صحت اسناد کی طرف توجہ کرنی چاہیئے تو اگر کسی روایت کا اسناد تمہارے نزدیک صحت کو پہونچ جائے تو اسکو کسی اچھے محل پر محمول کرو۔ اور اگر ایسا نہ کرسکو تو اتنا کہدو کہ اسمیں کوئی ضرور تاویل ہے جو میری سمجھ میں نہیں آئی۔ مگر خیال رکھنا چاہیئے کہ کسی صحابی کی نسبت بدظنی کا خیال تمہارے دل میں نہ گذرنے پائے۔ کیونکہ دو باتیں ہیں ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تمہارے دل میں کچھ بدظن ہو اور تم اسپر لعن وطعن کرتے رہو اور واقع میں وہ ایسا نہ ہو اور ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تمہیں حسن ظن ہو اور واقع میں وہ برا ہو۔ اب تم ہی بتاؤ کہ تمہیں کس حالت میں اچھا کہنا چاہیئے۔ یقیناً دوسری حالت میں تم اچھا کہلانے کے مستحق ہوگے۔

اگر انسان شیطان یا ابوجہل یا ابولہب وغیرہ پر تبرا بازی اور منہ آنے سے اپنے آپ کو روک رکھے تو اسکا یہ سکوت اسے کوئی ضرر نہ دیگا۔ بخلاف اسکے اگر کوئی شخص کسی مسلمان کے حقمیں بیہودہ گوئی اور دریدہ دہنی سے کام لیگا تو اس سے وہ یقیناً ناقابل معافی اخلاقی جرم کا مرتکب ہوگا۔ اور اپنے ایمان کو اپنے ہاتھوں سے برباد کردیگا۔

یہ تو عام صحابہ کا حال ہے اب رہے خلفائے راشدین سو وہ تمام صحابہ اور دیگر افراد امت سے افضل ہیں۔ اور جیسے انکی خلافت یکے بعد دیگرے متحقق ہوئی ہے اسی ترتیب سے انکو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہے مگر انکو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہونے کے یہ معنے نہیں کہ ہمیں بذریعہ وحی یا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایزد جل وعلا کے نزدیک حضرت ابوبکرؓ سب سے افضل ہیں۔ کیونکہ یہ اخبار عن الغیب ہے جسکا علم

سوائے خدا کے اور کسی کو نہیں ہے۔ اور نہ ہی قرآن اور احادیث میں ایسی صریح اور قطعی نصوص دیکھنے میں آتی ہیں جنسے یقیناً معلوم ہو جائے کہ فلاں صحابی سب سے افضل ہے اور فلاں اس سے نیچے درجہ کا ہے۔ بلکہ قرآن اور احادیث میں تمام صحابہ کی تعریف کی گئی ہے۔ اور اعمال بھی کسیکی افضلیت کا معیار نہیں قرار دیئے جا سکتے۔ کیونکہ بہت سے ایسے آدمی ہوتے ہیں جنکی ظاہراً عملی حالت بہت کچھ گری ہوئی ہوتی ہے۔ مگر کسی باطنی کیفیت کے لحاظ سے اللہ تعالےٰ کی بارگاہ میں انہیں خاص طور پر مقبولیت حاصل ہوتی ہے۔ اور بہت سے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیکھنے میں اعلیٰ درجہ کے متقی۔ نمازی روزہ دار۔ اور پرہیزگار ہوتے ہیں مگر کسی باطنی نفاق اور خباثت کے باعث خدا کا عذاب انپر نازل ہونے والا ہوتا ہے۔ غرض اندرونی حالتوں کا خدا ہی واقف ہے۔ ہماری سمجھوں میں کچھ ہوتا ہے اور ہو کچھ جاتا ہے۔ افضلیت کا اگر کوئی امر معیار بن سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ کسیکی افضلیت وحی کے بغیر نہیں معلوم ہو سکتی۔ اور وحی کا پتہ بغیر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے سننے کے نہیں چل سکتا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ صحابہ رض سے بڑھکر نہ کوئی شخص آنحضرتؐ کے حالات سے واقف ہے اور نہ ان سے بڑھکر کوئی آپ کا کلام سمجھ سکتا تھا۔ اور تمام صحابہ کا حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہو چکا ہے۔ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے بارہ میں افضلیت کی نص کر دی ہے۔ اور اسکے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اور پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی تمام امت سے افضلیت پر کل صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔ بس یہ ہے خلفاء کے ایک دوسرے سے افضل ہونیکا معیار جسکی بنا پر اہل السنۃ والجماعۃ خلفائے اربعہ میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دیتے ہیں۔

چوتھی فصل

کس فرقہ کے لوگوں کو کافر کہنا واجب ہے

اس امر میں عموماً تمام مذاہب کے پیروؤں نے غیر معمولی مبالغہ آمیزی اور تعصب سے کام لیا ہے۔ بعض فرقوں کے لوگ تو یہاں تک دور نکل گئے ہیں کہ تمام خلاف عقیدہ لوگوں پر کفر کا فتویٰ لگا دیا ہے اور سب کو ایک ہی لاٹھی سے ہانک دیا ہے۔ اور اگر آپ اس مسئلہ کی اصلیت معلوم کرنی چاہتے ہیں تو پہلے آپکو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ فقہی مسئلہ ہے۔ یعنے کسی شخص کی نسبت اسکے کسی قول یا فعل پر کفر کا فتویٰ لگا دینا یہ ایسا امر ہے جو سماعی دلیلوں اور قیاس کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔ اور جس میں عقل کو کوئی دخل نہیں کیونکہ کافر کہنے کے یہ معنے ہیں کہ یہ شخص ہمیشہ دوزخ میں رہیگا۔ اسکے قتل سے قصاص واجب نہیں ہوتا۔ اسکو مسلمان عورت سے نکاح کرنا ناجائز ہے۔ اسکا مال اور جان معصوم نہیں وغیرہ وغیرہ۔ نیز اسکا قول جھوٹا اور اسکا اعتقاد جہل مرکب ہے۔ اور عقل کے ذریعہ کسیکا جھوٹا ہونا یا اسکے اعتقاد کا جہل مرکب ہونا تو معلوم ہو سکتا ہے۔ مگر کسی خاص جھوٹ اور جہل مرکب کا باعث کفر ہونا یہ دوسرا امر ہے۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ کسیکا مومن یا کافر اور اس قسم کے تمام امور شرعی امور ہیں۔ اور جیسے شرع سے یہ بات ثابت ہے کہ مومن جنت میں اور کافر دوزخ میں جائیگا ویسے شرع سے اسکا خلاف بھی ثابت ہونا ممکن تھا۔ یعنے کافر جنت میں اور مومن دوزخ میں جائیگا۔

ہاں۔ جھوٹ کا سچ ہونا اور جہل مرکب کا علم ہونا بیشک شرع سے ثابت نہیں ہو سکتا مگر اس سے ہمیں یہاں کوئی مطلب نہیں۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ کیا یہ خاص جھوٹ اور جہل مرکب شرعاً موجب کفر ہے یا نہیں۔ سو اسبات کا

علم بغیر شرع کے نہیں ہو سکتا۔

جب یہ باتیں آپ کی سمجھ میں آگئیں تو اب یہ بات زیر نظر رکھنی چاہئے کہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے کہ شرع کا ہر ایک مسئلہ قرآن۔ حدیث۔ اجماع اور قیاس میں منحصر ہے۔ اور جب کسی کا کافر ہونا بھی ایک شرعی مسئلہ ہے تو یہ بھی قرآن یا حدیث یا اجماع یا قیاس سے ثابت ہوگا حقیقت میں کفر کا معیار آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی تکذیب ہے۔ جو شخص آپ کی کسی بات میں تکذیب کرے وہ یقیناً کافر ہے۔ مگر تکذیب کے چند مراتب ہیں۔ اور ہر ایک مرتبہ کے الگ الگ احکام ہیں۔

پہلا مرتبہ پہلا مرتبہ یہودیوں۔ نصرانیوں۔ مجوسیوں اور بت پرستوں کی تکذیب کا ہے۔ انکا کافر ہونا قرآن۔ حدیث اور اجماع سے ثابت ہے اور یہی ایک کفر ہے جسکو نص سے ثابت ہونیکا فخر حاصل ہے۔

دوسرا مرتبہ دوسرا مرتبہ براہمہ (منکرین نبوت) اور دہریہ (منکرین صانع) کی تکذیب کا ہے۔ یہ تکذیب پہلے مرتبہ کی تکذیب کے ساتھ ملحق ہے۔ بلکہ براہمہ یہودیوں سے اور دہریہ براہمہ سے کفر میں بڑھے ہوئے ہیں۔ کیونکہ یہودی مطلق نبوت کے تو قائل ہیں۔ اگر منکر ہیں تو صرف آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے منکر ہیں۔ اور براہمہ سرے سے اصل نبوت سے ہی منکر ہیں۔ اور دہر براہمہ صانع عالم کے وجود کے قائل ہیں۔ اور دہریہ سرے سے خدا ہی سے انکار کر بیٹھے ہیں۔

تیسرا مرتبہ تیسرا مرتبہ اُن لوگوں کی تکذیب کا ہے جو خدا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے تو قائل ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ایسی باتوں کا بھی انہیں اعتقاد ہے جو نصوص شرعیہ کے مخالف ہیں۔ انکا یہ دعویٰ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم بیشک نبی برحق تھے۔ اور جو کچھ آپ نے بیان کیا ہے اُس سے آپکی غرض یہ تھی کہ مخلوق کی اندرونی حالت

کی اصلاح ہو جائے مگر آپ نے چونکہ لوگوں کو ایسا پایا تھا کہ خدائی اسرار کو اچھی طرح سمجھ سکتے تھے اسلئے بعض امور کی آپ نے تصریح نہیں کی۔ اس قسم کے خیال کے لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں۔ اگرچہ بعض مسائل میں انپر کفر کا دہبہ نہیں لگ سکتا۔ مگر ذیل کے تین مسئلوں میں انکو یقیناً کافر کہنا پڑتا ہے۔ اور یہی تین مسئلے انکے نزدیک معرکۃ الآرار مسئلے کہلاتے ہیں۔

(۱) جس طریق پر اہل السنۃ والجماعۃ حشر کے قائل ہیں اس سے انکار۔

(۲) خداوند تعالے کلیات کو جانتا ہے جزئیات کو نہیں جانتا۔ انکا علم صرف عقول عشرہ ہی کو ہے۔

(۳) عالم قدیم ہے۔ اور خدا کو محض اس سے تقدم ذاتی ہے تقدم زمانی نہیں۔ ان مسائل میں یہ لوگ یقیناً کافر ہیں۔ کیونکہ انکے یہ تینوں مسائل نصوص قطعیہ سے صریحاً مخالف ہیں۔

چوتھا مرتبہ چوتھا مرتبہ فلاسفہ کے سوا معتزلہ وغیرہ دیگر فرقوں کے لوگوں کا ہے۔ اس قسم کے لوگ جھوٹ کو خواہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہو یا بلا مصلحت بالکل جائز نہیں رکھتے۔ اور نہ ہی فلاسفہ کی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت انکا یہ خیال ہے کہ آپ بعض دفعہ حق کی باتوں کی مصلحت کی وجہ سے ظاہر نہ کرتے تھے۔ بلکہ جہاں کوئی آیت یا حدیث اپنے مطلب کے خلاف دیکھتے ہیں وہاں اسمیں تاویل کرتے ہیں۔ اور اُسکو اپنے مطلب کے مطابق بنانے میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہیں رکھتے۔

ان لوگوں کو حتی الوسع کافر نہ کہنا چاہیئے کیونکہ ایسے لوگوں کے مال اور جانیں مباح کردینی جو رو بقبلہ ہو کر نماز ادا کرتے اور زبان سے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتے ہوں کوئی معمولی بات نہیں۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ اگر ہزار کافروں کو کافر نہ کہا جائے بلکہ انکی نسبت خاموشی اختیار کی جائے

تو انہیں کوئی بڑا گناہ نہیں۔ بخلاف اسکے ایک مسلمان کو کافر کہدیا جائے یہ ایسا گناہ ہے جو تمام گناہوں سے خطرناک ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اُمِرتُ اَن اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُولُوا لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ (مجھے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا امر کیا گیا ہے یہانتک کہ وہ کلمہ پڑھ لیں)۔

اس قسم کے تمام فرقوں نے افراط و تفریط سے بہت جگہ کام لیا ہے اور اگر ہر ایک مسئلہ کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو علاوہ اسکے کہ اس مختصر سی کتاب کا حجم بڑھ جائے طرح طرح فتنوں اور شورشوں کے برپا ہونے کا احتمال ہے۔ کیونکہ عموماً اس قسم کے لوگ تعصب اور ضد کی بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں۔ خیر انکا جوجی چاہے کریں انکو کافر نہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ کفر کی بناء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب پر ہے۔ تاویل کفر کا باعث نہیں بن سکتی۔ اور نہ اسکا باعث کفر ہونا کہیں سے ثابت ہے۔

پانچواں مرتبہ پانچواں مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو صریحًا تو تکذیب نہیں کرتے مگر کسی ایسے شرعی حکم سے منکر ہیں جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ تواتر ثابت ہے۔ مثلاً کوئی کہے کہ نماز واجب نہیں۔ قرآن یا حدیث نبوی اسے دکھائی جائے تو کہدے کہ میرے نزدیک آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے اسکا ثابت ہونا مسلّم نہیں۔ ممکن ہے کہ آپ نے کچھ اور فرمایا ہو۔ اور بعد میں اسمیں تحریف کی گئی ہو۔ اسی طرح ایک شخص کہدے کہ حج کے فرض ہونے کا تو میں قائل ہوں مگر مجھے یہ مسلّم نہیں کہ مکہ (معظمہ) اور کعبہ کہاں ہے۔ اور جس مکہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی جاتی ہے اور جسمیں مسلمان سالانہ فریضہ حج ادا کرنے کو جاتے ہیں آیا وہ وہی مکہ ہے جسکا ذکر قرآن اور احادیث میں آیا ہے۔ اور جسمیں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جا کر فریضہ حج ادا کیا ہے۔ ایسے لوگوں کو بھی کافر کہنا چاہئے۔ کیونکہ ان سے ایسے امور کی

تکذیب واقع ہوئی ہے جو تواتر سے ثابت ہیں۔ اور جو امور تواتر سے ثابت ہوں انکے سمجھنے میں عام اور خاص لوگ برابر ہوتے ہیں۔ معتزلہ بھی اگرچہ بعض امور کے منکر ہیں مگر انکے انکار اور انکے انکار میں بعد المشرقین ہے۔ کیونکہ جن باتوں پر انکے انکار کی بنا ہے انکا سمجھنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ انکی باتیں نہایت سنجیدہ اور متین ہوتی ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص کو مسلمان ہوئے تھوڑا عرصہ ہوا ہو۔ اور ابھی تک اسکو تواتر سے یہ امور نہ پہونچے ہوں اور وہ ان سے انکار کرے تو جبتک تواتر کے ذریعہ اسکو یہ امور نہ پہونچ لیں اسکو کافر نہ کہا جائیگا۔ ہاں پھر بھی اگر وہ اپنے انکار پر اڑا رہے تو یقیناً کافر ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے کسی مشہور غزوے یا مثلاً حضرت حفصہ بنت عمر کے ساتھ آپ کے نکاح یا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کرے تو اسے کافر کہنا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے امر سے انکار نہیں کیا جسپر اسلام کا دارومدار ہو۔ اور جسپر ایمان لانا ضروری ہو۔ بخلاف حج اور نماز کے کیونکہ یہ اسلام کے رکنوں میں سے اعلیٰ درجہ کے رکن ہیں۔ اجماع کے انکار سے بھی کفر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اجماع کی قطعی حجت ہونے میں بہت سے شبہے ہیں۔

چھٹا مرتبہ

ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو اصول دین میں سے کسی یقینی اور تواتر سے ثابت شدہ امر کی تکذیب نہیں کرتے مگر اجماع یا اس سے ثابت شدہ امور کی تکذیب کرتے ہیں۔ مثلاً نظام اور اسکے پیرو اجماع کے حجت قطعی ہونے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اجماع کرنے والوں سے خطا ممکن ہے کیونکہ اسکے محال ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ایسی شرعی دلیل ہے جسمیں تواتر کی شرطیں پائی جائیں اور انہیں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ نظام کے آگے جسقدر آیات یا احادیث پیش کی جاتی ہیں وہ انکی تاویل کر دیتا ہے۔ نظام نے اپنے اس دعوی میں تابعین کے اجماع کے خلاف کیا ہے۔ کیونکہ کل تابعین کا اسبات پر اجماع ہے کہ جس مسئلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہو وہ یقینی ہوتا ہے

اور اسکا خلاف کرنا ناجائز ہے۔

اگرچہ اس قسم کی تکذیب باعث کفر نہیں ہے۔ لیکن اگر اس قسم کی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا جائے تو اسکے ساتھ اور بھی بہت سے ناگوار امور کا دروازہ بھی کھل جائیگا۔ مثلاً کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی رسول کا مبعوث ہونا جائز ہے۔ کیونکہ عدم جواز میں جو آنحضرت کی حدیث لَا نَبِیَّ بَعْدِیْ اور خدا تعالے کا قول خَاتَمَ النَّبِیِّیْنَ پیش کیا جاتا ہے ممکن ہے کہ حدیث میں نبی کے معنے رسول کے مقابل ہوں۔ اور النبیین سے اولوالعزم پیغمبر مراد ہوں۔ یعنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی اولوالعزم پیغمبر نہیں آئیگا۔ عام پیغمبروں کی نفی نہیں۔ اگر کہا جائے کہ النبیین کا لفظ عام ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ عام میں تخصیص بھی ممکن ہے۔ اس قسم کی تاویلوں کو الفاظ کے لحاظ سے باطل کہنا ناجائز ہے۔ کیونکہ الفاظ ان پر صاف صاف دلالت کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن کی آیتوں (جنہیں بظاہر خدا کی ایسی مذکور ہوئی ہیں جو ممکنات کی صفتوں کی سی ہیں) میں ہم ایسی دوراز قیاس تاویلوں سے کام لیتے ہیں جو ان تاویلوں سے زیادہ بعید ہیں۔ ہاں اس شخص کی تردید یوں ہو سکتی ہے کہ ہمیں اجماع اور مختلف قرائن سے معلوم ہوا ہے کہ لا نبی بعدی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت و رسالت کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا گیا ہے۔ اور خاتم النبیین سے مراد بھی مطلق انبیاء ہیں۔ غرض ہمیں یقینی طور پر معلوم ہوا ہے کہ ان لفظوں میں کسی قسم کی تاویل اور تخصیص کی گنجائش نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ شخص بھی صرف اجماع کا منکر ہے۔

ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے چھ مرتبے بیان کر دئے ہیں جو بمنزلہ اصول کے ہیں۔ ہر ایک مرتبہ مختلف فروع پر حاوی ہے۔ اگر کہا جائے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنا کفر ہے۔ اور یہ ایسا فعل ہے جو تکذیب کے

ان چھ مرتبوں میں سے کسی مرتبہ کے نیچے مندرج نہیں ہو سکتا۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والے کے دل میں بتوں کی تعظیم ہوتی ہے اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی تکذیب ہے۔ ان بتوں کی تعظیم کا اظہار کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی اشارے سے۔ اور کبھی ایسے فعل سے بھی اظہار تعظیم کیا جاتا ہے جو اسپر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ سجدہ ہے۔ کیونکہ قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والا بتوں ہی کو سجدہ کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ سجدہ تو خدا کو کرتا ہے اور بت اسکے آگے دیوار کی طرح پڑے ہوئے ہیں۔ اور اسکی نیت انکو سجدہ کرنے کی نہیں ہوتی۔ اسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کافر نماز باجماعت ادا کرے اور ہمیں پختہ طور پر معلوم ہو کہ یہ کافر ہے۔

موجباتِ کفر کے اسقدر بیان پر ہم اکتفا کرتے ہیں۔ اور انکے متعلق ہم نے جو کچھ لکھا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ فقہاء نے انکو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ اور متکلمین نے بھی (اس وجہ سے کہ علم کلام سے انکو کوئی تعلق نہیں ہے) انپر کوئی روشنی نہیں ڈالی۔ اور بعض نے اسلئے انپر کوئی توجہ نہیں کی کہ انکو علم فقہ سے تعلق ہے۔ کیونکہ اگر موجباتِ کفر اس جہت سے دیکھا جائے کہ یہ سراسر جھوٹ اور جہالت پر مبنی ہیں تو بیشک علم کلام کے دائرے میں آجاتے ہیں۔ لیکن اگر انکو اس پہلو سے دیکھا جائے کہ انکے مرتکب ہونے پر کفر لازم آتا ہے تو فقہ سے شمار ہونگے ۔

الحمد للہ والمنۃ کہ کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد مصنفہ حجۃ الاسلام امام غزالیؒ کا اردو ترجمہ مولنا محبوب عالم صاحب مالک پیسہ اخبار وغیرہ کیلئے ختم ہوا

(محررہ خاکسار حبیب الرحمن منشی فاضل مہتمم مصری کتب خانہ کشمیری بازار لاہور ۔ ۶ جولائی ۱۹۱۲ء)

اسلام کی کتابیں

مسلمان لڑکوں اور لڑکیوں اور عام اردو خوان اصحاب کے لئے سلسلۂ تعلیم اسلام

اس بات سے کون انکار کرسکتا ہے کہ مسلمانوں کی دینی و دنیوی ترقی کا دارومدار اسلامی تعلیم پر ہے۔ مگر ہندوستان کے مسلمانوں کا ایک بڑا حصہ عربی زبان نہ سمجھنے کے باعث اسلامی علوم سے محروم ہے اور اس جہالت کا نتیجہ ساری قوم بھگت رہی ہے۔ اسی ضرورت کو ملحوظ رکھکر کارخانہ پیسہ اخبار نے مولوی مرزا محمد نذیر عرشی مولوی فاضل و منشی فاضل کو اردو میں اسلامی علوم و عقاید حنبلا (؟) الحنفی مذہب کے موافق لکھنے پر آمادہ کیا۔ جنھوں نے عقائد اسلام۔ احکام شرعیہ۔ اسلامی تاریخ جغرافیہ بلاد اسلام اور علم اخلاق میں ایک جامع و مانع اور دلکش اسلوب سلسلہ لکھا ہے جس سے ایک چھوٹے بچے سے بڑے بوڑھے تک ہر شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اردو میں تعلیم اسلام کے جسقدر سلسلے آجتک لکھے گئے ہیں حسن ترتیب اور صفائی زبان اور تعلیمی اصول کی رعایت کے لحاظ سے یہ سلسلہ سب پر فائق ہے۔ نثر کے علاوہ ہر کتاب میں ایک خاص حصۂ نظم بھی شامل ہے اس سلسلہ کو پڑھکر ایک معمولی اردو خوان اچھا خاصا مولوی بن سکتا ہے۔ یہ خاص اسی سلسلہ کی خصوصیت ہے کہ اسکو پڑھنے سے خاص مسائل و احکام سے واقف ہونے کے علاوہ ایک عالمانہ ثقاہت اور درایت کا مادہ بھی پیدا ہوسکتا ہے۔ علمار نے اس سلسلہ کو نہایت مفید اور موجودہ زمانہ کے لئے ازحد ضروری قرار دیا ہے۔ چونکہ اس سلسلہ کی تالیف سے بڑا مقصود یہی خدمت ہے۔ اور طلبائے مدارس اور عام اردو خوان اصحاب کے فائدہ کی غرض سے قیمت نہایت کم رکھی گئی ہے۔ سردست پہلی چھ کتابیں تیار ہیں اور انکے بعد انشاء اللہ بتدریج اگلی کتابیں بھی شائقین کے ہاتھوں میں پہونچی ہیں پہونچینگی۔ اسلام کی پہلی کتاب صفحہ ۴۸ قیمت ۱/ دوسری کتاب صفحہ ۶۴ قیمت ۲/ تیسری کتاب صفحہ ۱۰۰ قیمت ۳/ چوتھی کتاب صفحہ ۱۴۰ قیمت ۴/ پانچویں کتاب صفحہ ۱۸۰ قیمت ۵/ چھٹی کتاب صفحہ ۲۰۰ قیمت ۶/

شمس الفقہ

علم فقہ میں ان دنوں مصر سے قاضی علامہ صدر الدین ابی عبداللہ دمشقی شافعی المذہب قاضی القضاۃ مصر کی تالیف سے ایک نہایت عمدہ اور مفصل کتاب شائع ہوئی ہے کہ جسمیں اہلسنّت والجماعت کے چاروں مذاہب حنفی۔ مالکی۔ شافعی۔ حنبلی کے ہر امام کے مسلمہ اقوال کو شرح بہت عمدہ ترتیب سے جمع کیا گیا ہے کوئی فقہی مسئلہ چھوڑا نہ ہوگا۔ مولوی سید شمس الدین صاحب دیوبندی نے اسے عربی سے اردو میں ترجمہ کیا۔ حال میں ۲۰×۲۶ کی کلان تقطیع کے قریباً پانسو (۵۰۰) صفحوں پر شائع کیا۔ آجکل جبکہ ہر طرف آزادی اور جہالت کی ہوا چل رہی ہے دیندار مسلمانوں کو مذہب حنفیہ کی حفاظت کے لئے علم فقہ کا جاننا نہایت ضروری ہے جو شمس الفقہ کے ذریعہ سے اچھی طرح حاصل ہوسکتا ہے۔ حجم ۵۰۰ صفحہ قیمت (روپئے)

زیور ایمان

فقہ اسلام کی اکثر کتب متداولہ سے تمام ضروری اور معتبر مسائل اختصار کے ساتھ اردو زبان میں منشی عبدالکریم صاحب پیش امام جلگاؤں نے عرقریزی اور محنت سے جمع کئے ہیں۔ ہر مسلمان کو اس کتاب کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ حجم ۳۰۰ صفحہ قیمت (عہ)

ترویح الارواح

قرآن شریف کی مشہور تفسیر جلالین کی شرح بزبان عربی مصنفہ شیخ روح اللہ صاحبؒ جو اپنے عہد میں افغانستان اور بلوچستان کے علمائے دین میں لاثانی رہے ہیں۔ اگرچہ نہایت اختصار سے کام لیا ہے لیکن قریب سات سو صفحے پر ختم ہوئی ہے۔ کاغذ دیسی ۲۰×۲۶ تقطیع جسکی قیمت صرف چھ روپئے (سے) ہے

پنج بنائے اسلام

نماز۔ روزہ۔ زکوٰۃ۔ حج بیت اللہ۔ کلمہ شریف۔ اور ضروری مسائل نہایت خوبی سے جمع کئے گئے ہیں ہر مسلمان کو چاہئے کہ رسالہ منگا کر بال بچوں کو پڑھائے۔ نہایت ضروری مسائل کا جاننا ہر مسلمان لڑکے اور لڑکی کو فرض ہے۔ کوئی مسلمان گھر اس سے خالی نہ رہنا چاہئے۔ حجم ۸۰ صفحہ قیمت ۶

حمائل شریف خواجہ احد شاہ والی

جو نہایت خوبی اور صفائی کے ساتھ چھاپی گئی ہے

یہ وہی حمائل ہے کہ جسکی قیمت پہلے عہ تھی اب چھ کر دیگئی ہے۔ (سے)

حمائل شریف حبیبی ترجمہ بر حاشیہ

کاغذ عمدہ خوشخط سات علماء کی مہریں۔ اس سے بہتر حمائل شریف سفر و حضر کے لئے ملنی مشکل ہے۔ حجم ۸۰۰ صفحہ۔ قیمت (سے)

مفتاح القرآن

قرآن مجید و فرقان حمید کے مطالب کو سمجھنے اور یاد کرنے اور بوقت ضرورت حوالے اور شہادت کے لئے فوراً کسی خاص مقام سے وہی آیت شریف نکالنے کے لئے جسکے مضمون کی ضرورت تھی یا کسی خاص مضمون کے متعلق جنمیں مختلف مقامات پر ارشاد ہوا ہے اسکو تحریر یا تقریر کے وقت معلوم کرنے کے لئے مرتب کی گئی ہے۔ ہر مطلب کا لفظ دیکھنے سے آیت رکوع۔ سورت۔ سیپارہ کا نمبر ملجاتا ہے۔ اور فوراً کلام مجید سے وہ موقع نکل سکتا ہے

حجم ۲۰۰ صفحہ۔ قیمت عہ

معجزات القرآن

علامہ مولوی محمد حسن صاحب جیلانی مصنف تفسیر غایۃ البرہان نے بڑی تحقیق سے معجزات القرآن شریف پر یہ رسالہ مدون فرمایا۔ حجم ۱۲۸ قیمت ۱۰/

رسالہ توحید من القرآن

مولوی محمد حسن صاحب ساکن امروہہ نے بڑی قابلیت سے قرآن مجید سے مسئلہ توحید کو حل کیا ہے۔ حجم ۴۴ صفحہ۔ قیمت ۴

مذاہب عالم کے دوزخ

تمام دنیا کے مختلف مذاہب مثل عیسائیت۔ یہودیت۔ اسلام ہندو۔ بودھ پارسی شنٹو وغیرہ کے دوزخوں کی نہایت حیرت انگیز کیفیت مع ساٹھ سے زیادہ تصاویر کے مجلد قیمت ۱۲

مینجر پیسہ اخبار لاہور